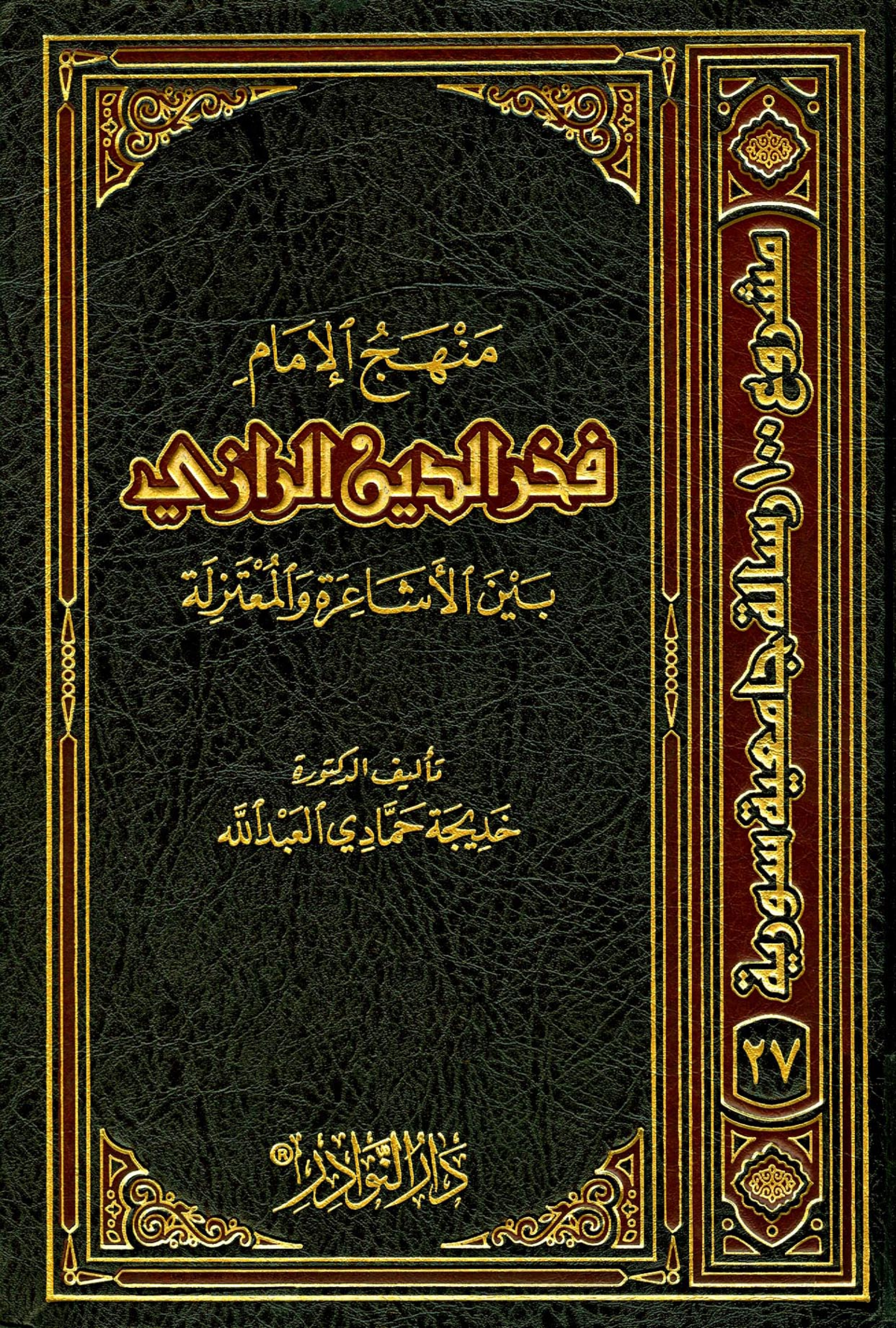

منهج الإمام
فخر الدين الرازي
بين الأشاعرة والمعتزلة
تأليف الدكتورة
خديجة حمادي العبدالله
دار النوادر ®
مشروع رسائل جامعية سعودية
٢٧

مَنْهَجُ الإمَامِ

فَخر الدِّين الرَّازِي

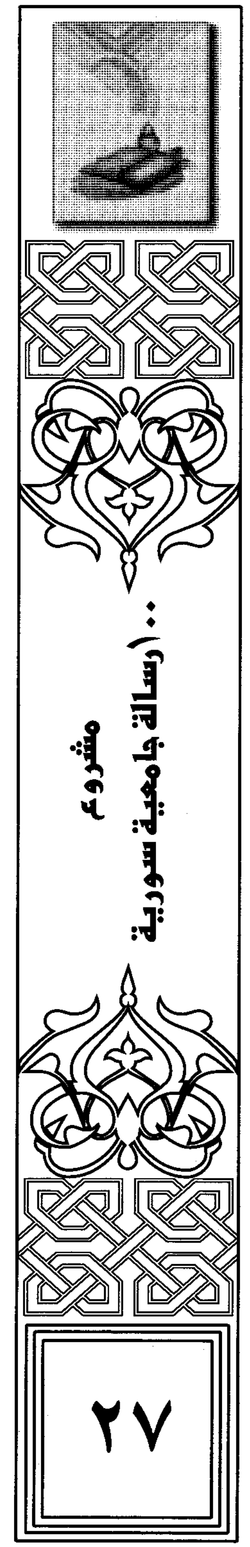
بَيْنَ الأَشَاعِرَةِ وَالمُعْتَزِلَةِ

تأليف الدكتورة

خَدِيجَة حَمَّادِي العَبْدالله

المُجَلَّد الأَوَّل

دَارُ النَّوَادِر®








﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ
وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾

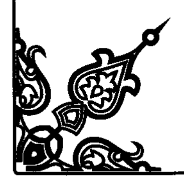
صدق الله العظيم

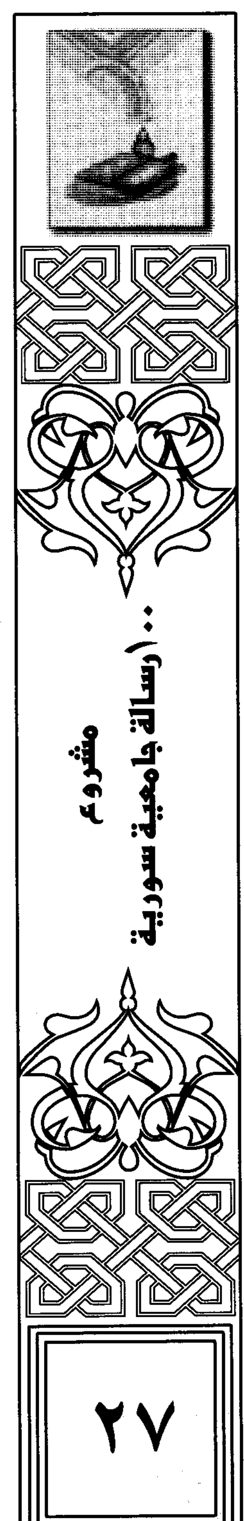
[النمل: ١٩]

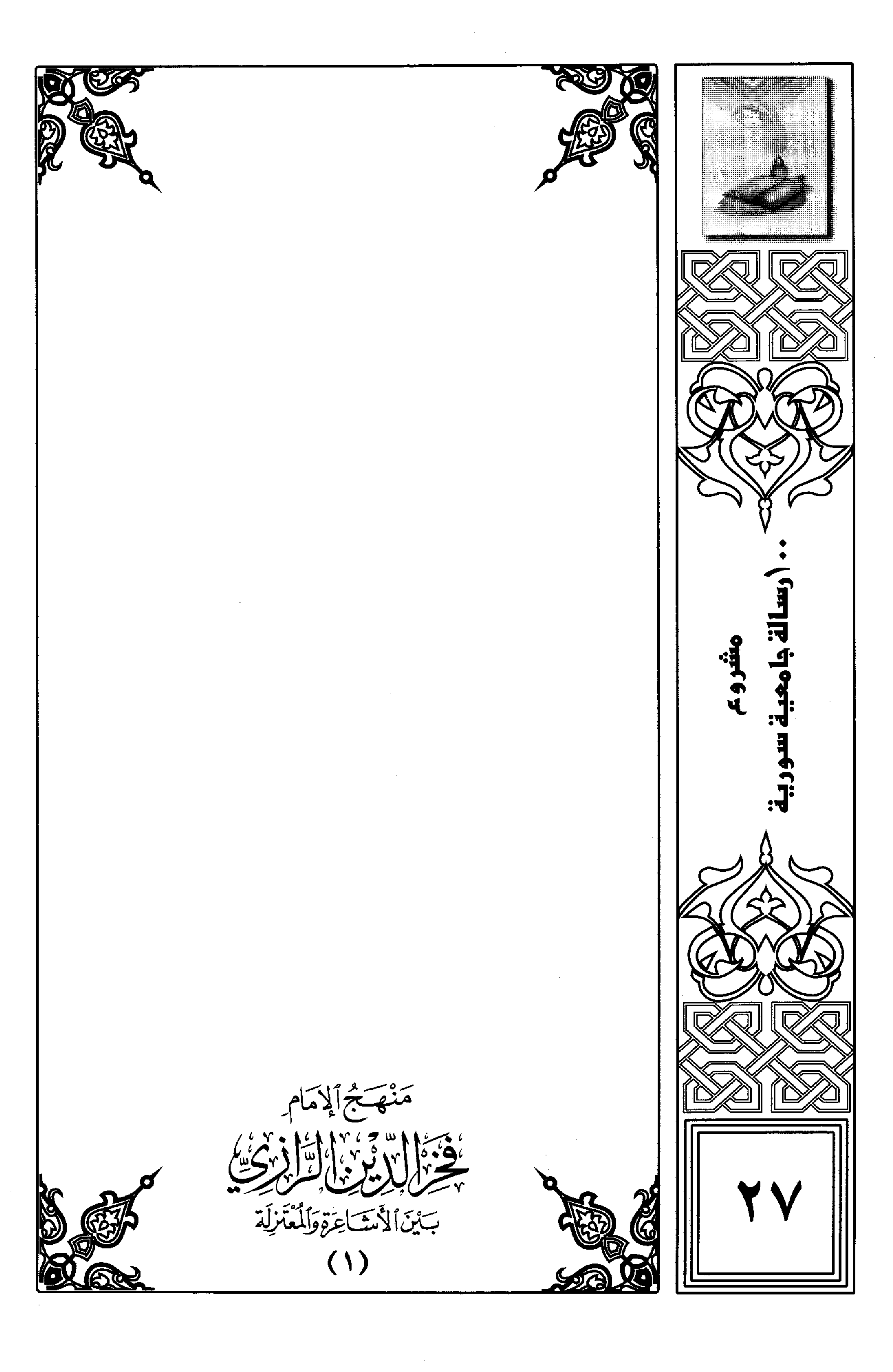
«ولقد اختبرت الطرق الكلامية،
فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم»

الإمام فخر الدين الرازي

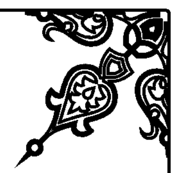
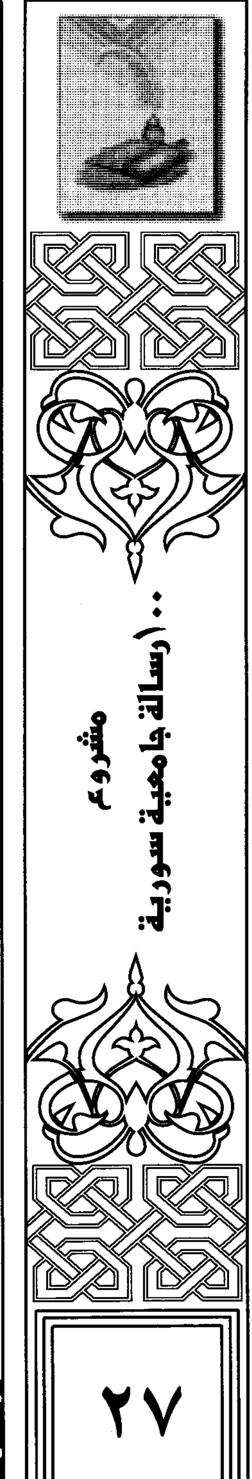
أصل هذا الكتاب أطروحة علمية تقدمت بها المؤلفة إلى جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، بإشراف أ. د. مصطفى حلمي، وأ. د. محمد السيد الجليند، وناقشها أ. د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، وأ. د. محمد قاسم، وحازت بها المؤلفة درجة الدكتوراه، برتبة الشرف الأولى، وذلك في ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م





مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية
٢٧
منهج الإمام
فخر الدين الرازي
بين الأشاعرة والمعتزلة
(١)

الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

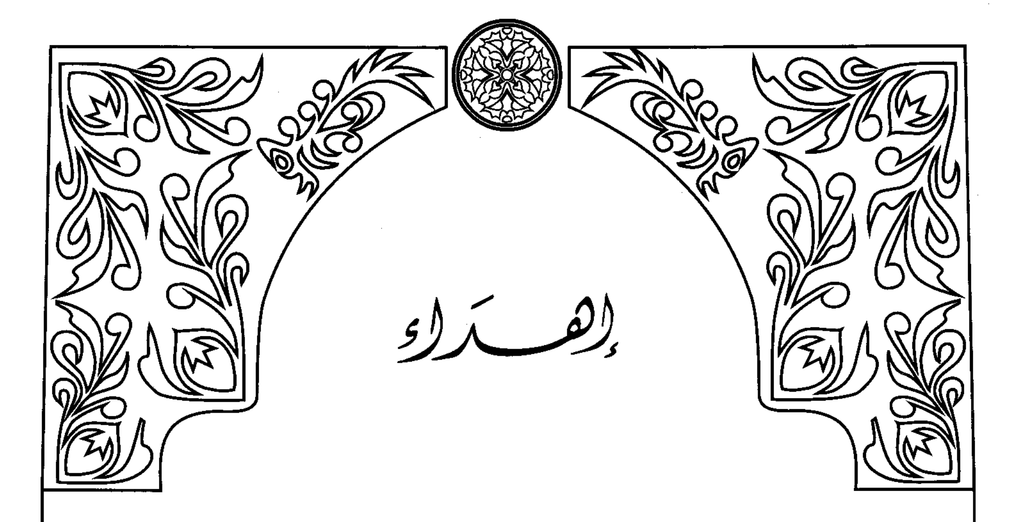
ردمك: ٧ _ ٧ ، ٠ _ ٤٨٢ _ ٩٩٣٣ _ ٩٧٨ : ISBN
9789933482077



سورية - لبنان - الكويت

مُؤسَّسَة دَار النَّوادِر م.ف - سُورية * شَرِكَة دَار النَّوادِر اللُّبنَانِيَّة ش.م.م - لُبنَان * شَرِكَة دَار النَّوادِر الكُوَيتِيَّة ذ.م.م - الكُوَيت
سورية - دمشق - ص. ب: ٣٤٣٠٦ - هاتف: ٢٢٢٧٠٠١ - فاكس: ٢٢٢٧٠١١ (٠٠٩٦٣١١)
لبنان - بيروت - ص. ب: ١٤/٥١٨٠ - هاتف: ٦٥٢٥٢٨ - فاكس: ٦٥٢٥٢٩ (٠٠٩٦١١)
الكويت - الصالحية - برج السحاب - ص. ب: ٤٣١٦ حولي - الرمز البريدي: ٣٢٠٤٦
هاتف: ٢٢٢٧٣٧٢٥ - فاكس: ٢٢٢٧٣٧٢٦ (٠٠٩٦٥)
www.daralnawader.com info@daralnawader.com

أسسها سنة: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م نُورُ الدِّين طَالِب المدير العام والرئيس التنفيذي



إهداء

* إلى من أكرمهما الله بذكرى عطرة في القرآن الكريم، بقوله: ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾[الإسراء: ٢٤].

أبي وأمي (رحمها الله)

* إلى من شد الله بهم عضدي، وجلا حزني، وأزاح غربتي، زينتي في الرخاء، وعصمتي على البلاء، ستري من الكروب، وعوني على الخطوب...

إخوتي وأخواتي

* إلى من سهرا الليالي، وتحملا أعظم المشاق بجانبي دون كلل أو ملل.

زوجي وابنتي

إليهم جميعاً أهدي هذا البحث المتواضع

□ □ □







الحمد لله الذي وفقني وأعانني فهو الذي بيده العون، ومنه التوفيق والسداد.

وبعد:

فانطلاقاً من قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢].

فإنني أشكر الله سبحانه وتعالى على أنه وفقني لتعلم دينه، والعمل في خدمة شريعته، وهو شرف يصطفي الله له من يشاء من خلقه ويسخرهم في خدمة العلم وأهله فالحمد لله أولاً وآخراً.

كما أتوجه إلى الله العلي القدير الذي يسر وأعان على إتمام هذه الرسالة وإخراجها بهذه الصورة بالشكر والحمد، ولا شك أنه من فضل الله علي أن اجتمع في الإشراف على هذه الرسالة أستاذان جليلان، وعالمان فاضلان، أ. د/ مصطفى حلمي، و أ. د/ محمد السيد الجليند، فلله الحمد والشكر والثناء الحسن كما يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه.

وانطلاقاً من قول رسول الله ﷺ: «من لا يشكر الناس لا يشكر الله»[1]، وقوله أيضاً: «من صنع إليكم معروفاً فكافئوه فإن لم تجدوا ما تكافئونه به فادعوا له حتى

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة ؓ: (ك) البر والصلة عن رسول الله ﷺ، (ب) ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، رقم الحديث ١٨٧٧. قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

تروا أن قد كافأتموه»(١).

أتقدم بخالص الشكر وعظيم التقدير **لأستاذي الجليل فضيلة الدكتور** مصطفى محمد حلمي أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، الذي شرفت هذه الرسالة وصاحبتها بإشرافه عليها، ولا أظن أن هذه الكلمة التي أسجلها له تفي بالشكر لشخصيته الفذة التي جمعت بين الأستاذية الصادقة والأبوة الحانية، فقد منحني الكثير من علمه منذ بداية حياتي العلمية في كلية دار العلوم حتى هذه الآونة، فكان ولا يزال فياضاً معطاءً، فنعم الأستاذ هو ونعم الوالد. ولقد كانت لخبرته الطويلة، ومراسه المتواصل في هذا المضمار أكبر الأثر في إنجاز هذا البحث وإخراجه إلى حيز الوجود، فقد جاد علي بتوجيهاته السديدة، وأعطاني الكثير من علمه ووقته، ولم يبخل علي بإرشاد، ولا توجيه، مما كان له أكبر الأثر في توجيه الرسالة ـ ليس في هذه الرسالة وحدها وإنما أيضاً في رسالة الماجستير ـ فقد أولاني من الرعاية والتوجيه ما طوق به عنقي إلى يوم الدين، فجزاه الله عني وعن جميع زملائي، بل وعن العلم وجميع طلابه خير الجزاء، وكتب له السعادة في الدارين الأولى والآخرة، اللهم آمين.

كما أتوجه بعظيم الشكر إلى فضيلة **الأستاذ الدكتور** محمد السيد الجليند، المشرف المشارك على هذا البحث، الذي تكرم بقبول الإشراف رغم مشاغله الكثيرة، فكان خير معين في تسديد وتوجيه خطا البحث نحو تحقيق أهدافه، من تكوين علمي للباحثة، وإرشاد إلى مراجع مختلفة، وإبراز لأفكار يجب أن تضاء لتضيء صورة البحث ويخرج على أحسن صورة وفقاً لاستطاعة الطالبة، ولا شك أنه مما يذكر لجليل شمائله أن يمتزج في شخصه الكريم سمة الأستاذية بما تعنيه من الحق والعمل وفقه، وبين الإخوة وما تعنيه من رحمة في التوجيه، وبذل لطيب

---

(١) مسند أحمد ٢/ ٦٨، مؤسسة قرطبة، مصر (د. ت).

النصيحة، ولا شك أن إشرافه على هذه الرسالة قد أضاف إليها، وأضاف إلي كذلك؛ فجزاه الله عني خير الجزاء، وكتب له السعادة في الدارين الأولى والآخرة.

كما أتقدم بفائق الشكر والامتنان إلى الأستاذين الفاضلين اللذين تفضلا بقراءة هذه الرسالة، وأبديا استعدادهما لمناقشتها والحكم عليها:

* **الأستاذ الدكتور/ عبد الفتاح أحمد فؤاد:**

أستاذ الفلسفة، ووكيل الكلية لشؤون الطلاب، بكلية التربية ـ جامعة الإسكندرية.

* **الأستاذ الدكتور/ محمد محمد علي قاسم:**

أستاذ الفلسفة، ووكيل الكلية لشؤون الطلاب، بكلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية.

وأسال الله أن يجعل ذلك في ميزان حسناتهما، وأن يجزيهما عني خير الجزاء.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل لجامعة القاهرة، ممثلة بكلية دار العلوم، حيث منحتني شرف الانتساب إليها والدراسة فيها، فجزى الله القائمين عليها خير الجزاء.

كما أتوجه بعميق الشكر إلى أساتذتي في كلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية، حيث لقينا عندهم كل رعاية وعون وحسن معاملة ودماثة خلق.

ولا يفوتني أن أذكر بالفضل الأستاذ الدكتور عبد المقصود عبد الغني ـ رحمه الله ـ لما كان له من أيادٍ بيضاء على الباحثة، فأسأل الله أن يدخله فسيح جناته، كما لا يفوتني أن أشكر القائمين على مكتبتي الإعارة والرسائل الجامعية على التعاون الكريم والروح الطيبة التي قابلونا بها.

وأخيراً أتقدم بعميق الشكر والامتنان لكل من قدم لي يد العون سواء أرشدني إلى فكرة، أو أمدني بمرجع، أو قال لي كلمة طيبة، أو توجه إلى الله بدعوة صالحة، ذلل الله بها عناء البحث. فلهؤلاء جميعاً أتقدم بخالص الشكر ووافر الثناء ضارعة إلى الله ﷻ أن يجزيهم عني أحسن الجزاء.

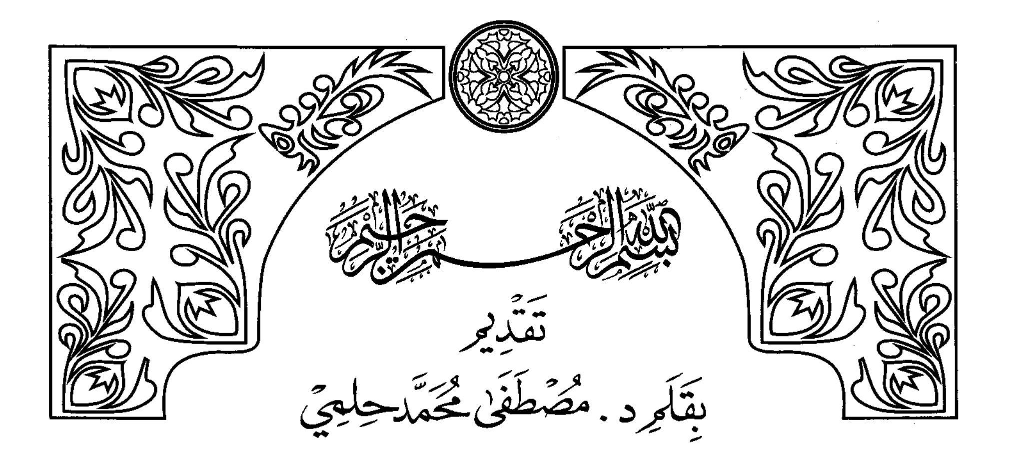
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

الباحثة

خديجة حمادي العبد الله

❑ ❑ ❑



تقديم

بقلم د. مصطفى محمد حلمي

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل لـه، ومن يضلل فلا هادي لـه، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أمّا بعد:

فيسعدني أن أقدم لهذا الكتاب من تأليف الدكتورة/ خديجة حمادي العبدالله.

وقد قامت المؤلّفة بالإبحار في مؤلفات الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ) هذا الفقيه والمتكلم والأصولي والمفسّر والمؤرخ وعالم اللغة والطبيب ـ طوال نحو أربع سنين ـ بصبر ومثابرة.

ومتسلّحة بأدوات البحث العلمي... واجهت صعوبات عدّة، ولكنها بعون الله تغلبـت عليها، وكنت أخشى عليها طوال فترة الإشراف على رسالة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، وهي أصل هذا الكتاب بعنوان «منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة»، كنت أخشى عليها من الافتتان به لغزارة علمه، وتشعب تآليفه ولكنها كانت عند حسن الظن بها، فاستطاعت الإفلات من فتنته، بل اتخذت بعض المواقف الناقدة بموضوعية، ومستندةً إلى الأدلّة، فكانت نعم الباحثة المدققة التي يُنتظر لها ـ بمشيئة الله تعالى وعونه ـ مستقبلاً زاهراً.

ويتضمن الكتاب مقدمة وأربعة أبواب على النحو التالي:

* عرضت المؤلفة في المقدمة بصورة موجزة لحياة الإمام الرازي وتطور المذهب الأشعري حتى عصر الإمام الرازي.

* وجاء الباب الأول بعنوان «مناهج البحث»، ويتضمن أربعة فصول على الترتب التالي:

- موقف الرازي من النظر العقلي وأهميته في معرفة الله.
- موقف الرازي من حجية الدليل النقلي في العقيدة.
- علاقة الدليل النقلي بالدليل العقلي عند الرازي.
- موقف الرازي من صور الاستدلال الكلامية.

* وفي الباب الثاني عرضت المؤلفة لآراء المذاهب الكلامية في الإلهيات، وذلك في خمسة فصول:

- الأول عن وجود الله ﷻ وأدلته.
- والثاني عن الأحكام العامة للأسماء والصفات عند الرازي.
- والثالث عن الصفات السلبية.
- والرابع عن الصفات الثبوتية.
- والخامس عن أفعال الله تعالى.

* وخصصت الكاتبة الباب الثالث عن العالم، ويتضمن أربعة فصول:

- الأول عن خلق العالم.
- والثاني عن الجوهر الفرد، وشيئية المعدوم.
- والثالث عن الزمان، والخلاء، والمكان.
- والرابع عن السببية وفكرة العادة.

* وكان موضوع الباب الرابع عن الإنسان ومقسّم إلى خمسة فصول بالترتيب التالي:

- الأول النفس الإنسانية.
- والثاني الجبر والاختيار.
- والثالث النبوات.
- والرابع السمعيات، وعقيدة البعث.
- والخامس الإيمان والإمامة.

* وفي الخاتمة عرضت المؤلفة لأهم النتائج التي استخلصتها.

هذا، وقد اقتضى موضوع الكتاب من المؤلفة الفاضلة التوسع في دائرة البحث، فشملت كافة القضايا الكلامية التي دار حولها النقاش بين المعتزلة والأشاعرة ثم العناية بعرض آراء الإمام الرازي وتفصيل القول في مواقفه من هذه القضايا وتحديد اتجاهه إزاءها.

وقد قامت الدكتورة خديجة بهذا الدور خير قيام، فضلاً عن امتلاكها لأدوات البحث العلمي من حيث استخدامها للمنهجين: التحليلي والمقارنة، مع عمق النظر ودقة الحكم وسلامة الأسلوب وغزارة المصادر والمراجع المتصلة بموضوع الكتاب، وبذلك قدمت الدكتورة/ خديجة حمادي عملاً علمياً يتّسم بالأصالة والابتكار، ويضيف جديداً إلى المكتبة الإسلامية.

كذلك فقد أحسنت الدكتورة/ خديجة حمادي في استخلاص عدة نتائج بعد دراستها للرازي، ولكنني أتوقف عندما أراه نقطة مفارقة بين التيارين: الكلامي والسلفي، حيث غلّب الرازي الدراية على الرواية، فالنظر العقلي والقياس في

الأحكام كان أغلب عليه من الاعتماد على النصوص، وربما كان هذا سبباً في تذبذبه وعدم ثباته على رأي واحد في أي مسألة يبحثها كما استخلصت ذلك الدكتورة خديجة، وقد اشتهر بقانونه في التأويل الذي تعرض بسببه لحملة ابن تيمية (المعبّر عن الاتجاه السلف)، حيث يقول: «ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء ـ يقصد المتكلمين كالرازي وغيره ـ يضع كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفهم لم يتبعوه، وهذا يشبه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم وردوا نصوص التوراه والإنجيل إليها»[1].

وعند دراسة المراحل التي مرّ بها علماء الكلام، نعثر على ما يفيد انتهاءهم لتفضيل طريقة القرآن. وقد أورد الشيخ محب الدين الخطيب ـ رحمه الله ـ نصوصاً عن الجويني إمام الحرمين كمثال بتفضيله مذهب السلف في نهاية حياته ثم علّق بقوله «الذي يراقب تطوّر علماء الكلام في الإسلام يتوصل ـ في الغالب ـ إلى حقيقتين رائعتين:

الأولى: أنهم كانوا يعتبرون أساليب الفلسفة الكلامية ضرورة من الضرورات في مقاومة المشّككين بحقائق الإسلام ودفع ضلالات أهل الأهواء، إلا أنهم لطول معاناتهم ذلك صارت هذه الأساليب مألوفة لهم.

والحقيقة الأخرى: أنهم إذا صاروا في طور النضوج يتبين لهم بنور الله أن فائدة هذه الأساليب في إقناع أهل الأهواء أقل من الضرر الذي ترتب على الالتجاء

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ص٣ على هامش كتاب منهاج السنة أو تعارض العقل والنقل بتحقيق: د/ محمد رشاد سالم.

إلى هذه الضرورة، ولذلك كانوا يجنحون إلى تركها ويرجعـون إلى مذهب السلف في أمر العقائد، وقد تقدّم ما قاله أبو المعالي الجويني في كتابه (الرسالة النظامية) في رجوعه إلى مذهب السلف. . . وأبلغ من ذلك ما وقع قبلُ للإمام أبي الحسن الأشعري في طوره الثالث الذي كان خاتمة مطافه بما سجّله في كتاب الإبانة الذي ثبت أنه آخر كتبه (انظر شذرات الذهب ٢ : ٣٠٣)»[١].

ولم يكن ثمـة أي خلل في هذه النظرة الثاقبة التي رآها الشيخ محب الدين الخطيـب، إذ أيدّتها الدكتورة/ خديجة حمادي عندما قررّت في نتاج دراستها أن الرازي انتهى في أواخر حياته إلى السلف متوّجاً بذلك حياة عقليـة وفكرية خصبة. وقد أُوثر عن الرازي في نهاية حياته إملاء وصيته التي قال فيها: (ولقد اختبرتُ الطرق الكلاميـةَ والمناهج الفلسفيـة فما رأيتُ فيها فائدةً تساوي الفائدة التي وجدتُها في القرآن العظيـم). . . [وأخيراً يعلنها واضحة، لا لبس فيها ولا غموض: فيقول: ديني متابعة محمد سيد المرسلين ﷺ، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما]. . .[٢].

وهنا نريد أن نبحث أيضاً في **ثمرة المناهج الكلامية على واقعنا المعاصر**: إن منهج الرازي ـ وغيره من المتكلمين ـ يعبر عن الفجوة التي وضعوا بذورها بين

---

(١) ص١٤٨ ـ ١٤٩ من كتاب (المنتقـى من منهـاج الاعتـدال في نقص كـلام أهـل الرفـض والاعتزال)، وهو مختصر منهاج السنة لابن تيمية، اختصره الذهبي، حققه وعلق حواشيه: الشيخ محب الدين الخطيب، ط المكتبة الفلسفية، سنة ١٣٧٤هـ.

(٢) ص٥٧ من كتـاب (الإمام فخر الدين الرازي ـ حياته وآثاره) للدكتور/ علي محمد حسن العماري، ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة (١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م)، وعند ذكر ترجمـة الرازي قال المـؤلف: (مع تبحـره في علم الكلام والفلسفة كان يطلب ـ دائماً ـ إيماناً كإيمان العجائز ص٥).

النقل والعقل، ثم ازداد اتساعها قرناً بعد قرن حتى استفحل الخطب في عصرنا ولم يعد تقديم العقل على النص بهذا المفهوم المباشر الناجم عن الإخلاص في تحري الحق، ولكن أصبح التأويل الكلامي ذريعةً لكل من يريد اتّباع الأهواء بغير ضوابط شرعية محكمة، وبلغة عصرنا أصبحت طريقة تقديم العقل على النص عنواناً على ما يسمى بالإبداع والتحرر والحداثة، وهي تهدف إلى طعن المقدّسات والازدراء بالنصوص والقيم التي كانت موضع التبجيل على مدى الأجيال عن إيمان ووعي.

وسيجد القارئ محتوى هذا الكتاب دليلاً مقنعاً بأن العودة إلى الكتاب والسنة بالمنهج السلفي، هي الطريقة الأعلم والأحكم.

وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد للدكتورة/ خديجة حمادي العبدالله في حياتها العلمية والعملية.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله أجمعين

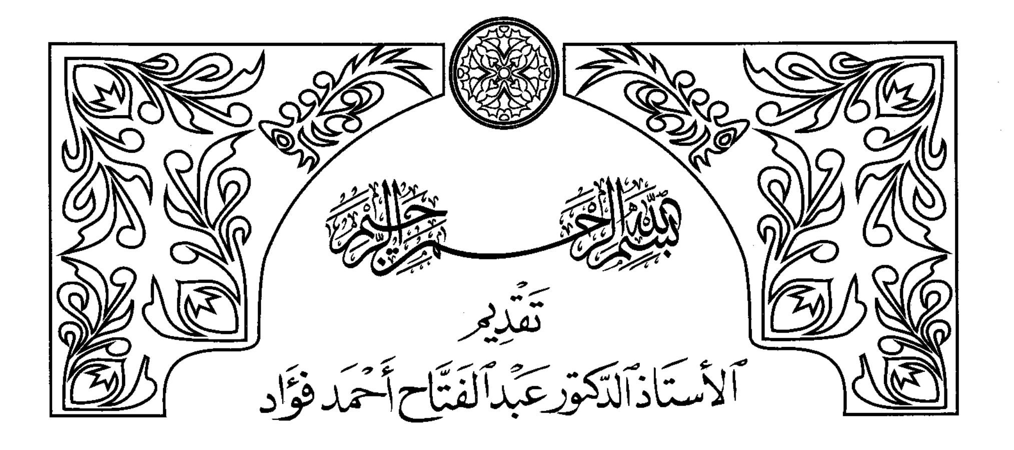


الإسكندرية في ١٣ ربيع الأول سنة ١٤٢٦هـ

٢٢ أبريل سنة ٢٠٠٥م



❑❑❑



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمّا بعد:

فإنه يحلو للمتشائمين اتهام شباب المسلمين اليوم بالسطحية والتكاسل، وعدم الجدية في إنجاز ما يسند إليهم من أعمال، ولئن صح هذا الحكم القاسي على كثير من شباب هذا العصر، إلا أن من بين الشباب من يتسم بالإخلاص في العمل، والجدية في إنجازه.

ومن أفضل الأمثلة على ما نقول، هذا الإنجاز العلمي الكبير الذي نقدمه للقارئ، إنه بحث علمي قدم للحصول على درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

وصاحبة هذا البحث هي الدكتورة خديجة حمادي العبدالله، وقد سعدت كثيراً بمناقشة رسالتها الضخمة للدكتوراه، على الرغم من أنني لا أميل عادة إلى الرسائل الجامعية الكبيرة، إلا أن موضوع هذه الرسالة، ومنهج الباحثة في المعالجة العلمية العميقة، يبرران الضخامة التي صدرت بها الرسالة.

لقد كان من المتعذر أن يطلب من الباحثة المجتهدة الحذف أو الاختصار، إذ كيف يتسنى ذلك وموضوع دراستها العلامة الموسعي الكبير فخر الدين الرازي، وموقفه من أكبر فرقتين إسلاميتين، وهما الأشاعرة والمعتزلة.

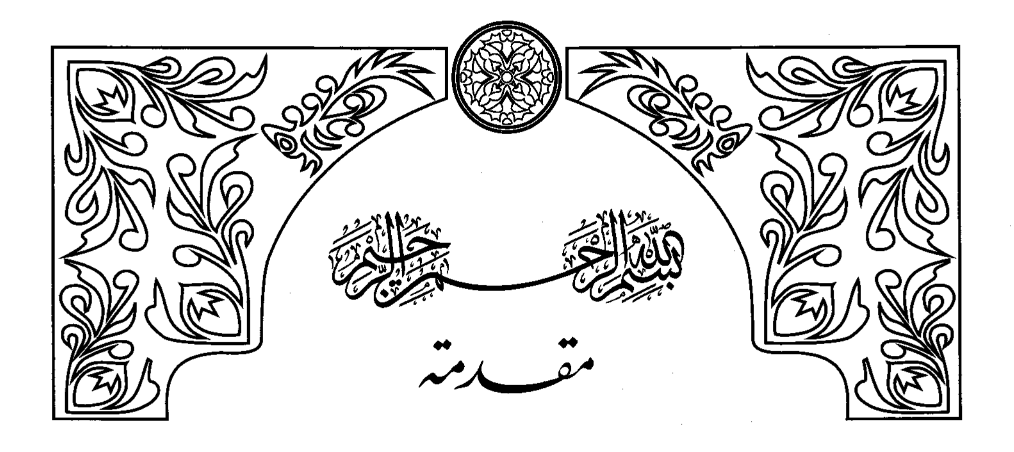
إن القارئ المتأني للبحث الذي بين يديه الآن، حينما يفرغ من القراءة الواعية الدقيقة يخرج بصورة تفصيلية كاملة عن منهج كل من الفرقتين الكبيرتين، والمسائل الاعتقادية التي تمثل مذهب كل منهما، فضلاً عن منهج الفخر الرازي ومذهبه الكلامي والفلسفي.

لقد أخلصت الباحثة في بحثها، واجتهدت في عملها، وبذلت جهداً مشكوراً في جمع مادة علمية ضخمة، من عدد كبير من أمهات الكتب والمصادر الأصلية، والمراجع العلمية المهمة، واستطاعت أن تقدم هذه المادة العلمية الثرية في نسق متكامل، وأن تصيغه في لغة عربية فصيحة ودقيقة.

حقاً لا ينبغي أن نزكي على الله أحداً، ولكني أتوقع للباحثة الشابة الدكتورة خديجة حمادي العبدالله مستقبلاً علمياً مزدهراً، إن شاء الله تعالى.

أ. د. عبد الفتّاح أحمد فؤاد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية التربية جامعة الإسكندرية

❐ ❐ ❐



إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له.

وأشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، واشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ شهادة تنجّي من اعتقدها وقالها وعمل بها ودعا إليها في يومٍ تشيب لهوله الولدان، وارض اللهم عن علمائنا العاملين، الذين نصروا الحق، ودافعوا عنه، وأزالوا شبه الباطل عن ثقة ويقين، ووهبوا حياتهم لنصرة الدين وخدمة علومه؛ فكانوا أئمة أعلاماً، وهداة مرشدين.

أمّا بعد:

فإنّ علم الكلام من أشرف العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت في كنف الإسلام، فهو يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على شبه المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن ثقة ويقين، وهذا هو المطلب الأكبر والغاية العظمى لكل عالم مؤمن.

ومن المعلوم أن علم الكلام قد أدى مهمة عظيمة في الدفاع عن الدين ضد خصومه القدامى، وهو جدير أيضاً؛ بل هو الوسيلة المثلى في الرد على أعداء الإسلام من المعاصرين؛ لأن رجاله في وضع ثقافي يسمح لهم أكثر من غيرهم بالقيام بهذه المهمة العظيمة، وحتى يقوموا بهذا الدور لا بد لهم من أن يتمثلوا تراث الأمة الإسلامية العريق، فيأخذوا من أدواته ما يفيد في عصرنا الحالي، فمن المعلوم

أن الأمة إذا أرادت أن تنهض وتستعيد مجدها العلمي ومكانتها الحضارية، فلا بد لها من العودة إلى تراثها، وإلى سيرة وجهود علمائها ومفكريها، الذين أثروا الحياة العلمية بجهودهم، ودراساتهم ومؤلفاتهم التي تزخر بها مكتبات العالم في شرقه وغربه.

فقد ترك لنا التاريخ الإسلامي أسماء علماء أجلاء، ومفكرين فضلاء، قلما يخلو كتاب أو مرجع في العلوم الإسلامية من ذكرهم، والإشادة بمكانتهم العلمية، وتمرسهم ورسوخهم في كثير من مجالات العلم المختلفة.

ومن هؤلاء صاحب هذه الدراسة الفقيه، والمتكلم، والأصولي، والمفسر، والمؤرخ، وعالم اللغة والطبيب، والفيلسوف الإمام فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) ـ مجدد المائة السادسة للهجرة ـ، الذي بلغت شهرته الآفاق، وكانت مؤلفاته ـ ولا تزال ـ من أهم المراجع وأوثقها عند الباحثين المهتمين بالدراسات الإسلامية.

وكل من أتى بعده استفاد من علمه وتحقيقاته وحسن ضبطه، وإن دل هذا الكلام على شيء فإنما يدل على مكانته، ومنزلته، وثقة العلماء بعلمه.

ولقد جاءت هذه الدراسة بعنوان:

«مَنهَجُ ٱلإِمَامِ فَخرِ ٱلدِّينِ ٱلرَّازِي (ت ٦٠٦) بَيْنَ ٱلأَشَاعِرَةِ وَٱلمُعتَزِلَةِ»

وأهمية الموضوع تبرز من جوانب عدة أهمها أمران اثنان:

الأول: شخصية الإمام الرازي ومكانته العلمية، وما امتاز به من غزارة علم وسعة إطلاع، مكناه من التصنيف في شتى العلوم، فصنف في الفقه، والتاريخ، والتفسير، واللغة، والفلسفة، والطب، والفلك، والسحر، وغير ذلك، فشخصيته تستحق الدراسة وتزيد الموضوع أهمية.

الثاني: موضـوع الدراسـة، والهدف منهـا، فموضـوع الدراسة هو معرفة المنهـج الذي يتبعه الرازي في دراساته الكلامية، والهدف من ذلك معرفة موقف الرازي ومذهبه في مختلف المسـائل التي بحثهـا هل كان أشعرياً صرفـاً، أم كان مجدداً في المذهب الأشعري؟ أم أنه مال إلى المعتزلة؟ أم كان له منهجه الخاص وآراؤه الخاصة؟

وهذا ما سيتضح من خلال هذا البحث بإذن الله.

*** الدراسات السابقة:**

أما عن الدراسات العلمية التي سبقت هذه الدراسة وتناولت شخصية الإمام الرازي فهي كثيرة، أذكر منها الآتي:

١ ـ **«فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية»**: وهي رسالة ماجستير، مقدمة من الأستاذ محمد صالح الزركان، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٩٦٣م.

٢ ـ **«موقف فخر الدين الرازي من الفلسفة الإلهيـة عند ابن سينا»**: رسالة دكتوراه، مقدمـة من الباحث مصطفـى سيد أحمد شاهين، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٨٣م.

٣ ـ **«الله والكون في فلسفة فخر الدين الرازي»**: رسالة دكتوراه مقدمة من الباحث مختار أحمد عبد الصالحين، كلية الآداب قسم الفلسفة، جامعة القاهرة، ١٩٨٤م.

٤ ـ **«الإمام فخر الدين الرازي منهجه وآراؤه في المسائل الكلامية»**: رسالة دكتوراه، مقدمة من الباحث إبراهيم محمد إبراهيم، إلى قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ١٩٧٦م.

٥ ـ **«فكر الإمام الرازي في النبوات من خلال تفسيره مفاتيح الغيب ومدى توظيفه في العصر الحديث»**: رسالة دكتوراه، مقدمة من الباحث أحمد محمد علي ليلة، إلى قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ١٩٩٢م.

٦ ـ **«القضايا الكلامية للإمام فخر الدين الرازي في كتابه المعالم»**: رسالة ماجستير، مقدمة من الطالب زكريا بيران بن عبد الجواد، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٩٨٤م.

٧ ـ **«نظرية المعرفة عند فخر الدين الرازي»**: رسالة دكتوراه، مقدمة من الطالب شوقي علي عمر، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٩٩١م.

ومن الصعوبات التي واجهتني في دراسة هذا الموضوع هي:

١ ـ وفرة المادة العلمية عند الإمام الرازي، فقد خلف مؤلفات كثيرة وموسوعات كبيرة تطلبت جهداً كبيراً في البحث والتدبر.

٢ ـ في كثير من الأحيان يصعب معرفة رأي الرازي، وذلك لكثرة النقول التي ينقلها عن العلماء بدون أي تعليق عليها أحياناً، وهذا ما جعل المهمة أصعب؛ لأن الدراسة تحتاج لجمع المعلومات والتنسيق بينها، وغالباً ما تكون الفكرة الواحدة منثورة في كتب عديدة في أكثر من موضع.

٣ ـ استخدامه للمنهج الجدلي على نحو: إذا قال، قلنا. . . ويستمر حتى أعيد القراءة مرات ومرات لاستخلص رأي الرازي في النهاية.

٤ ـ إيراد شبهات الخصوم بإسهاب شديد، والرد عليها بإختصار شديد، الذي قد يوقع القارئ في الظن بأن الشبهات هي قول الرازي، وأيضاً طريقته في عرض حجج الخصوم تشعر بأنه يعتقدها، فكان ذلك يتطلب مني إعادة القراءة مرات عديدة.

٥ ـ عدم ثبات الرازي على رأي واحد في أي مسألة يبحثها، فهو يغير رأيه من كتاب لآخر، بل وأحياناً أخرى يغير رأيه في نفس الكتاب الواحد، فنجده في البداية ينصر قولاً معيناً، ثم لا يلبث أن ينتقده في موضع آخر، لذا فكان لا بد من محاولة جمع آرائه في مسألة ما من سائر كتبه، ثم مراعاة التسلسل الزمني للتأليف ـ فقد التزمت التسلسل الزمني لمؤلفاته وجاءت نتيجة بحثي مطابقة لما انتهى إليه أ. الزركان في كتابه فخر الدين الرازي ـ لكي نتمكن من معرفة الرأي الذي انتهى إليه، وهذا ما تطلب الكثير من الوقت والقراءة.

أما المنهج:

فقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يكون المنهج الذي سارت عليه الدراسة متعدداً وليس واحداً، وذلك محاولة في إبرازها بالصورة التي يألفها المطالع لها.

فقد اعتمدت **المنهج التاريخي الوصفي** في جمع المادة العلمية، واستقصاء الأخبار من مكانها، وتتبع جذور ونشأة المسألة، وتطورها، وأبرز القائلين بها.

كما طبقت **المنهج النقدي** لفحص المادة العلمية، والتأكد من صحتها ودقتها وحسن الربط بينها، ودفع التعارض، واستعنت بالمنهج **المقارن** الذي يحاول بيان أوجه التشابه أو الاختلاف بين مواقف الإمام الرازي وغيره من العلماء.

واستخدمت **المنهج التحليلي والتركيبي** في دراسة المسائل عند الإمام الرازي، والتأكد من صحتها ودقتها، وتقييم آرائه، وترجيح الرأي فيها، وحرصت قدر استطاعتي على تسلسل الأفكار وترابطها، وحاولت أن ألتزم بالموضوعية والحيدة، فكنت أعرض آراء الإمام الرازي دون تعصب له، مبينة ما له وما عليه، كما حرصت في هذه الدراسة أن أعتمد على النصوص الأصلية حتى تكون دراسة موضوعية، تتسم بالنزاهة والإنصاف، وحتى يتاح للقارئ الوقوف على هذه النصوص، ويشارك

في تقييمها والحكم عليها، كما سمحت لنفسي أن أخالف الإمام الرازي، وأنقد، وأرفض بعض آرائه التي قد لا تحظى بالقبول.

ولقد اقتضت طبيعة الدراسة مقارنة آراء الرازي مع آراء كل من المعتزلة والأشاعرة، ولقد اخترت ممثلاً لآراء المعتزلة القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)؛ باعتباره الممثل لما انتهى إليه الفكر الاعتزالي، كما اخترت الإمام الأشعري (ت٣٢٤هـ) باعتباره مؤسس المذهب الأشعري ـ الذي ينتسب إليه الرازي ـ وذلك لمعرفة مخالفة أو موافقة الرازي له. وهذا لا يعني أنني تقيدت بهما في هذه الدراسة، فقد نقلت أقوال علماء آخرين، فقد كانت بعض المسائل تستدعي معرفة آراء شخصيات أشعرية ومعتزلية أخرى، لمعرفة ما إن كان الرازي قد تأثر بهم أم لا؟

وكنت أعرض لموقف المعتزلة والأشاعرة، ومن ثم موقف الرازي في أغلب المسائل التي تناولتها هذه الدراسة، موضحة في النهاية قرب الرازي أو بعده عن هاتين المدرستين.

كما حرصت في دراستي على تخريج الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية، مع التعريف بالعلماء الوارد ذكرهم في البحث، وتقديم فهرس موضوعات كاشف يساعد القارئ في الرجوع إلى ما يجب أن يرجع إليه أو يستوثق منه.

*** خطة البحث:**

أما عن خطة البحث، فقد كان لعنوان الرسالة أثر في اختيارها وتنظيمها، فجاءت الدراسة في أربعة أبواب تسبقها مقدمة، وتليها خاتمة، وفهرس، وكل باب يحتوي على أكثر من فصل.

وهذا عرض تفصيلي لخطة البحث:

المقدمة: وقد ضمنتها الكلام عن أهمية الموضوع، وأبرز أسباب اختياري

له، والدراسات السابقة، وأهم الصعوبات التي واجهتني، والمنهج الذي اتبعته مع عرض تفصيلي لخطة البحث.

مدخل تمهيدي: عرضت فيه لمحة موجزة عن حياة الإمام الرازي، وتطور المذهب الأشعري حتى عصر الإمام الرازي.

أما الباب الأول: فقد جاء تحت عنوان «مناهج البحث» ويتضمن أربعة فصول:

أما الفصل الأول: فقد جاء تحت عنوان: **«موقف الرازي من النظر العقلي وأهميته في معرفة الله»**، حيث عرضت فيه لرأي الرازي في تعريف النظر، وأقسامه، ووجوبه، وإفادته للعلم، وأول الواجبات على المكلف، وحكم التقليد في الإيمان، مع بيان ما أخذه عن الأشاعرة أو من المعتزلة.

أما الفصل الثاني: فقد جاء بعنوان **«موقف الرازي من حجية الدليل النقلي في العقيدة»**.

ففي البداية عرضت لتعريف الرازي للدليل وأقسامه، ثم عرضت لحجية كل من القرآن، والسنة (متواتر ـ وآحاد)، والإجماع في مسائل العقيدة عند الرازي، مع مقارنتها بآراء علماء المعتزلة والأشاعرة.

وأما الفصل الثالث: فقد جاء بعنوان: **«علاقة الدليل النقلي بالدليل العقلي عند الرازي»** وفيه عرض لفكرة الدور، وتقسيم الأصول العقدية حسب نوعية الدلالة السائدة، ومدى إمكانية تعارض النقل والعقل عند الرازي، كما عرضت لقانون الرازي في التأويل، ونقد العلماء له.

وأما الفصل الرابع: فقد جاء بعنوان: «موقف الرازي من صور الاستدلال الكلامية»:

أولاً ـ الطرق الضعيفة:

١ ـ قياس الغائب على الشاهد.

٢ ـ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

٣ ـ الإلزامات.

٤ ـ الأدلة السمعية.

ثانياً ـ نقد الرازي لمقدمات في علم الكلام:

المقدمة الأولى: «ليس عدد أولى من عدد، فيلزم إما إثبات أعداد لا نهاية لها، أو نفي العدد أصلاً».

المقدمة الثانية: «الاستدلال بتساوي الشيئين من بعض الوجوه على تساويهما مطلقاً».

ثالثاً ـ بعض الصيغ والمناهج التي استخدمها الرازي:

١ ـ قياس الأولى.

٢ ـ المعارضة.

٣ ـ القسمة العقلية.

٤ ـ الخلف.

٥ ـ الاستقراء.

أما الباب الثاني: فجاء تحت عنوان «الإلهيات»: ويتضمن خمسة فصول.

الفصل الأول: «وجود الله وأدلته».

أولاً: الوجود والماهية.

ثانياً: أدلة وجود الله تعالى.

أما الفصل الثاني: فقد جاء بعنوان: **«الأحكام العامة للأسماء والصفات عند الرازي»**.

ويحتوي مبحثين اثنين:

المبحث الأول: الأسماء الحسنى: (الأسماء وعلاقتها بالصفات، عدد أسماء الله، طريق إطلاق الأسماء على الله تعالى، معاني أسماء الله عند الرازي، علاقة الاسم بالمسمى أو بالصفة).

المبحث الثاني: الصفات الإلهية عند الرازي: (الأحكام العامة للصفات، هل يمكن معرفة حقيقة ذاته تعالى، الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية، تقسيم الصفات، حصر الصفات).

وأما الفصل الثالث: فجاء بعنوان **«الصفات السلبية»**، ويتضمن الحديث عن: (أولاً: الوحدانية. ثانياً: التنزيه عن الجسمية. ثالثاً: التنزيه عن المكان والجهة. رابعاً: القدم والبقاء. خامساً: رؤية الله تعالى).

وأما الفصل الرابع: فجاء بعنوان **«الصفات الثبوتية»**، ويتضمن الحديث عن: كونه تعالى: (قادراً ـ عالماً ـ مريداً ـ حياً ـ سميعاً ـ بصيراً ـ متكلماً)، ثم ختمته بالحديث عن مشكلة القول بخلق القرآن).

وأما الفصل الخامس: فجاء بعنوان **«أفعال الله تعالى»**، ويتضمن الحديث عن: أولاً: الصلاح والأصلح. ثانياً: الحكمة والتعليل.

وأما الباب الثالث: فجاء تحت عنوان **«العالم»**، ويتضمن أربعة فصول:

أما الفصل الأول: فجاء بعنوان **«خلق العالم»**.

ويتضمن تمهيداً عرضت فيه للآراء في قدم العالم أو حدوثه، مع الكلام عن

خلق العالم في القرآن الكريم، وتعريف العالم عند المتكلمين وتعرضت للحديث عن: موقف الرازي من الآراء في حدوث العالم وقدمه، وأدلة حدوث العالم عند الرازي، ونقده لنظرية الفيض، ثم ختمته بالحديث عن فناء العالم.

وأما الفصل الثاني: فجاء بعنوان «**الجوهر الفرد، وشيئية المعدوم**»، تحدثت فيه عن: الجوهر الفرد، آراء المنكرين والمجوزين له مع رأي الرازي وأدلته في وجود الجوهر، كما بحثت في شيئية المعدوم وموقف الرازي.

وأما الفصل الثالث: فتضمن الحديث عن «**الزمان والخلاء والمكان عند الإمام الرازي**».

وأما الفصل الرابع: فقد خصصته للكلام عن «**السببية وفكرة العادة عند الإمام الرازي**».

وأما الباب الرابع: والأخير، فقد جاء بعنوان «**الإنسان**»، ويتضمن خمسة فصول:

الفصل الأول: وجاء بعنوان «**النفس الإنسانية**»، ويتضمن الحديث عن: (تعريفها ـ أدلة وجودها ـ طبيعتها ـ العلاقة بينها وبين البدن ـ حدوثها ـ وحدتها ـ بقاؤها ـ إبطال القول بالتناسخ).

وأما الفصل الثاني: فجاء بعنوان «**الجبر والاختيار**»، ويتضمن الحديث عن: (أفعال العباد، والقدرة الإنسانية، والتكليف بما لا يطاق، والتحسين والتقبيح).

وأما الفصل الثالث: فجاء بعنوان «**النبوات**»، ويتضمن الحديث عن: (تعريف النبوة والرسالة، وطبيعة النبوة وحقيقتها، وبعثة الأنبياء والحاجة إليهم، ومنكرو النبوات، وإثبات النبوة، وإثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ، والوحي، وصفات الأنبياء وعصمتهم، والمفاضلة بين الملائكة والأنبياء، والمفاضلة بين الأنبياء، والمعجزات

ومعجزة القرآن الكريم، والولاية والكرامة).

وأما الفصل الرابع: وجاء تحت عنوان «**البعث والسمعيات**»، ويتضمن مبحثين اثنين:

جاء المبحث الأول: تحت عنوان «**عقيدة البعث**» ويتضمن الحديث عن: (البعث في القرآن الكريم، الإتجاهات والآراء في البعث، المعاد الجسماني، موقف الرازي من البعث (الإمكان)، إثبات وقوع المعاد الجسماني).

وجاء المبحث الثاني: تحت عنوان «**منهج الرازي في إثبات السمعيات**».

ويتضمن الحديث عن: (إثبات عذاب القبر، الجنة والنار، الشفاعة، الميزان، والصراط، والحوض).

أما الفصل الخامس: فجاء بعنوان «**الإيمان والإمامة**» ويتضمن مبحثين اثنين:

المبحث الأول: الإيمان وبعض متعلقاته، ويتضمن الحديث عن: (الإيمان والإسلام والعلاقة بينهما، والاستثناء في الإيمان، وزيادة الإيمان، وحكم مرتكب الكبيرة).

وجاء المبحث الثاني: **تحت عنوان «الإمامة»**، ويشمل الحديث تمهيداً وسبع نقاط هي:

(تعريفها، حكم نصب الإمام، طرق توليته، شروط الإمام، اشتراط النسب القرشي، إمامة المفضول، إثبات إمامة الخلفاء الراشدين).

الخاتمة: وفي نهاية الدراسة جاءت الخاتمة التي تحدثت فيها عن أهم نتائجها، وأبرز مواقف وآراء الإمام الرازي، وتوصيات البحث، **وبهذا أرجو أن يكون البحث قد استوعب أهم ما يتعلق بموضوعه**.

وأخيراً، فهذه هي رسالتي عن «**منهج الإمام فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) بين الأشاعرة والمعتزلة**»، بذلت فيها كل ما في وسعي من أجل أن يأتي هذا البحث مقبولاً ومرضياً، ولا أنفي عنه قصوراً وتقصيراً، فإن النقص والتقصير ملازم لأعمال البشر، والله تعالى يعلم أنني ما ضننت بجهد ولا ادخرت وسعاً في سبيل أن يأتي هذا العمل على خير وجه، **فأسأله تعالى** أن يتقبل مني عملي، وأن يدخر لي ثواب هذا الجهد المتواضع يوم ألقاه، وأن يلهمني الصواب والهدى، وأن يرزقني الإخلاص والتوفيق، **وما حالي إلا كحال الفاضلة مريم بنت عبد القادر**، التي نسخت كتاب الصحاح للجوهري في أواخر القرن السادس الهجري، **حيث قالت**:

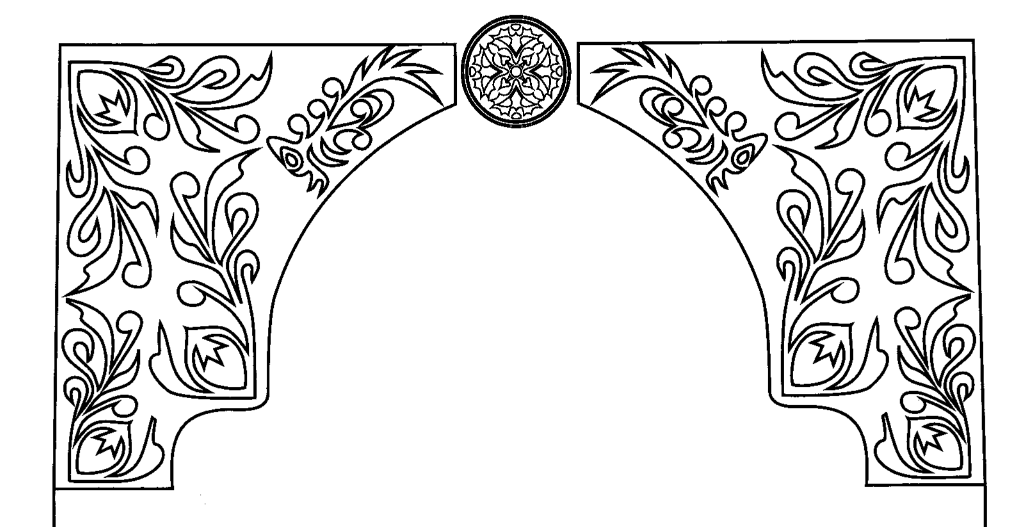
«أرجو من وجد فيه سهواً أن يغفر لي خطئي؛ لأني كنت بينما أخط بيميني، كنت أهز مهد ولدي بشمالي»[1].

لهذا أقول: إن وفقت فبفضل الله ومعونته وله الحمد والشكر على ذلك، وإن تكن الأخرى فمني وأستغفر الله على ذلك، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

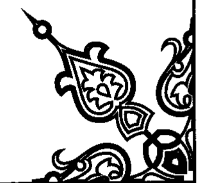
والحمد لله رب العالمين

❑ ❑ ❑

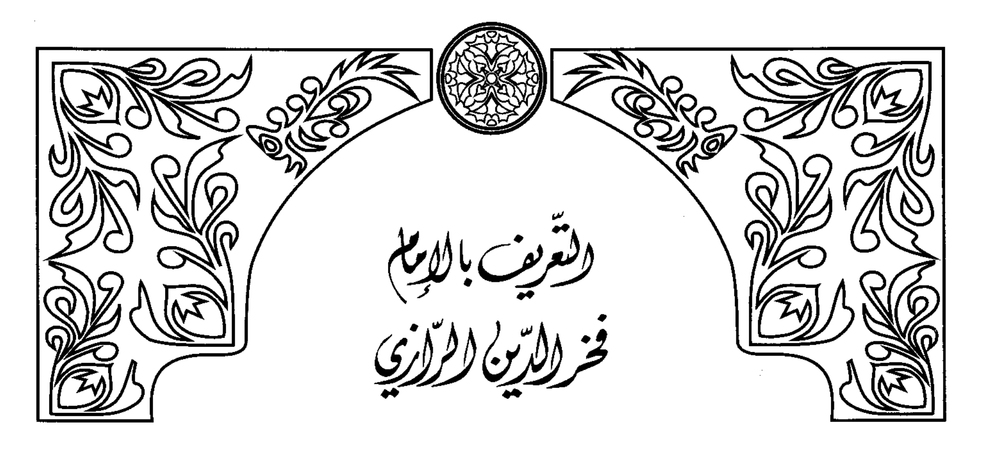
(١) الخط العربي من خلال المخطوطات ص٣٩.



لمحة عن حياة الرّازي
وتطوّر مذهب الأشعري





الإمام الرازي هو: محمد بن ضياء الدين عمر بن الحسين بن الحسن فخر الدين، أبو عبدالله، القرشي، التيمي، البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد(١). أما كنيته فهي أبو عبدالله و«**أبو المعالي**» وغيرها، وأشهرها جميعاً «**ابن خطيب الري**» أو «**ابن الخطيب**» نسبة إلى والده ضياء الدين عمر (ت٥٥٩هـ)، فقد كان فقيهاً، خطيباً، ذائع الصيت بمدينة الري من أعمال طبرستان(٢).

ويلقب الرازي «**بالإمام**» و«**فخر الدين**» و«**شيخ الإسلام**». ولد الرازي في مدينة الري عام (٥٤٣هـ) على رأي بعض المؤرخين له، أو عام (٥٤٤هـ) على رأي البعض الآخر(٣)، وتوفي في بلدة هراة سنة (٦٠٦هـ).

---

(١) راجع: ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ٥/ ٢١، مكتبة القدسي، مصر، ط: ١٩٣٣م، وابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٩١، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م. والسيوطي: طبقات المفسرين ص٣٩، مطبعة الأسدي، طهران، ١٩٦٠م، وابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ٥٥، مطبعة السعادة، مصر، ط: ١٣٥٨، وإسماعيل البغدادي: هدية العارفين ١/ ٢١١، طبعة إستانبول ١٩٥٥م، د/ فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ص٢٧٣ وما بعدها، دار الجامعات المصرية (د. ت).

(٢) راجع: الإسنوي: طبقات الشافعية ٢/ ٢٦٠، تحقيق: عبدالله الجبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

(٣) راجع: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص٢/ ٢٥، المطبعة الأهلية بمصر، والصفدي: الوافي بالوفيات، ٤/ ٢٤٧، القاهرة ١٩٣٦م، وابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٨١، وابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ٢١، وابن كثير الدمشقي: البداية والنهاية =

ولقد تهيأت للرازي عوامل أدت إلى أن تجعل منه شخصية علمية مرموقة، فقد كان ينتمي إلى أسرة تمثل بذاتها بيئة دينية؛ فوالده أستاذه أيضاً، وكان شافعياً، أشعرياً، من كبار علماء الري في الفقه والأصول[١]، أيضاً فقد وهب الله تعالى الرازي قدرات وصفات ساعدت على نبوغه، مثل قوة الذاكرة، والذكاء الحاد، والفهم والاستيعاب لما يقرأ ويسمع. فقد استوعب كتب الأصول، والتراث الفلسفي. أيضاً فالعصر الذي عاش فيه الرازي كان له أثره الواضح في تكوين شخصيته العلمية، فالنصف الثاني من القرن السادس الهجري كان يمثل فترة عصيبة وحرجة في حياة المسلمين السياسية والاجتماعية والعلمية، فقد منيت الخلافة العباسية بالضعف وبالحروب الصليبية في الشام، وهجوم التتار بالمشرق[٢].

إضافة إلى الخلافات المذهبية والعقائدية الشديدة بين الفرق الكلامية كالشيعة، والمعتزلة، والمرجئة، والباطنية، والكرامية، والأشاعرة، والصوفية، ولقد كانت مدينة الري (مدينة الرازي) تضم ثلاث طوائف: الشافعية، والأحناف، والشيعة... في هذا العصر وفي ظل هذه الاضطرابات عاش الرازي وتعلم ونبغ.

وقد تلقى الإمام الرازي العلم عن أبيه إلى أن مات، ثم قصد الكمال السمناني في الفقه، واشتغل علية مدة[٣]، ثم عاد إلى الري، ثم اشتغل بالعلوم

= ١٣/ ٥٥، وإسماعيل البغدادي: هدية العارفين ١/ ٢١١.

(١) راجع: ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء ٢/ ٢٥، وابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٨٤.

(٢) راجع: د/ حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام ٤/ ٣٠ ـ ١٥٤، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، ط١، ١٩٦٧م.

(٣) راجع: الخونساري: روضات الجنات، ٤/ ١٩٠ طهران، ط٢، عام ١٣٦٧هـ.

الحكمية، فقرأ الحكمة ببراعة على مجد الدين الجيلي ـ أستاذ السهروردي المقتول أيضاً ـ، وكان مجد الدين هذا من أعلام زمانه، وهو من أصحاب محمد بن يحيى تلميذ الغزالي، ولما طلب المجد الجيلي إلى بلدة مراغة ليدرس بها، صحبه الإمام فخر الدين الرازي إليها وكان إذ ذاك صغيراً، ولقد قرأ عليه مدة طويلة في الكلام والحكمة[1]، وفي البداية اشتغل الرازي بالفقه، ثم اشتغل بالعلوم الحكمية، وتميز حتى لم يوجد في زمانه أحد يضاهيه، ولقد كان لمجلسه مهابة وكان هو نفسه يتعاظم حتى على الملوك.

شيوخه في علم الكلام والأصول:

اشتغل بداية على والده ضياء الدين عمر، ووالده على أبي القاسم سليمان ابن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ)، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني (ت٤٧١هـ)، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري[2].

أما شيوخه في الفقه:

اشتغل في الفقه على والده، ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، وهو على القاضي حسين المروزي وهو على القفال المروزي، وهو علي أبي يزيد المروزي بن مسعود البغوي، وهو على أبي إسحاق المروزي، وهو على أبي عباس بن سريج، وهو على أبي القاسم الأنماطي، وهو على أبي إبراهيم المزني،

---

(١) راجع: السابق نفس الصفحة، والصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ٢٤٩.

(٢) راجع: اليافعي: مرآة الجنان ٤/ ١١، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، ط٢، ١٩٧٠م، ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٨٢، وابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء ٢/ ٢٧.

وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه[١].

وقد كان الرازي من أفضل علماء عصره في الفقه، وعلوم اللغة، والمنطق، والمذاهب الكلامية، ومن أبرع أهل زمانه في الطب، والحكمة، فقد ذاع وبعد صيته بين الناس، وملأ البقاع والأسماع، فأتاه الطلاب من كل بلد. وقد كان صحيح النظر وبليغ القول، جيد التعبير، قال عنه ابن خلكان: إن كتبه ممتعة، وقد انتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة، وإن الناس اشتغلوا بها، ورفضوا كتب المتقدمين **وهو أول من اخترع الترتيب الموجود في كتبه وأتى منها بما لم يسبق إليه.** وللرازي الكثير من المؤلفات. والجدير بالذكر أن الإمام الرازي كان كثير التنقل والسفر بين البلاد، فمن الري إلى خوارزم حيث يناظر المعتزلة بها فيخرجوه منها، فيرجع إلى الري، ليعاود الرحيل إلى بلاد ما وراء النهر، فيناظر بها علماءها، في موضوعات شتى فلسفية، وكلامية، وفقهية. ثم يعود ثانية إلى الري ليرحل منها إلى غزنة، التي يطرد منها بسبب تهجمه على الكرامية. ثم يذهب إلى خراسان، وهكذا يتنقل الرازي بين البلدان ويتصل خلال ذلك بالأمراء والسلاطين، ويناظر علماء الفرق المختلفة، لينتهي به المطاف إلى هراة حوالي عام ٦٠٠ هجرية فيمكث بها زمناً يتعرض خلاله لإهانات الحنابلة، ثم توافيه المنية بهراة عام (٦٠٦هـ) عن عمر يقرب من ٦٣ عاماً[٢]، بعد حياة حافلة بجلائل الأعمال **(رحم الله الإمام، وطيب ثراه، وجعل الجنة مثواه).**

---

(١) راجع: اليافعي: مرآة الجنان ٤/ ١١، ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٨٤.

(٢) راجع: ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء ٢/ ٥ ـ ٢٧، والصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ٢٤٨ ومـا بعدها، وابن كثير: الكامل في التاريخ ١٢/ ٥٩، ط القاهرة، ١٣٠٣هـ ـ ١٨٥٨م، وطبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٥ ـ ٣٧.

وخلف الرازي تلاميذ، ومؤلفات تشهد بنبوغه وسعة علومه، ومعارفه، ورجاحة عقله، ومنطقه، **وهو صاحب نزعة نقدية تظهر بصفة خاصة عندما يعرض** لمذاهب المتكلمين والفلاسفة في مسألة ما من المسائل، وهذا ما سيتضح إن شاء الله في هذا البحث.

أما تلامذته فأذكر منهم زين الدين الكشي، وقطب الدين المصري بخراسان (ت٦١٨هـ)، وأفضل الدين الخونجي بمصر (صاحب مختصر المطالب العالية للرازي)، وشمس الدين الخصروشاهي (ت٦٥٢هـ) بدمشق، وشهاب الدين النيسابوري، وأثير الدين الأبهري بالروم، وتاج الدين الأرموي (ت٦٥٥هـ)، وسراج الدين الأرموني بقونية[١].

وأما عن المؤلفات التي تركها لنا الرازي، فهي كثيرة ومتنوعة، وهي تتضمن آراء الرازي وأفكاره، ولقد اهتم عدد كبير من المؤرخين القدماء، والدارسين المحدثين، بمؤلفات الرازي ووضعت جداول لها[٢].

---

(١) راجع: طبقات الأطباء ٢/ ٣٣، وابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ٣٦، وابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ٥٥، والخونساري: روضات الجنات ٤/ ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) **أما كتب المؤرخين القدماء فهي**: أخبار الحكماء للقفطي ص١٩١، وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٣٨٠، والصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ٢٥٥، ومفتاح السعادة (لطاش كبري زاده ١/ ١٤٧، وشذرات الذهب لابن العماد ٥/ ٢١، وطبقات الشافعية للسبكي ٥/ ٣٥، وكشف الظنون لحاجي خليفة ١/ ٦١، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٢/ ٢٩. **أما المعاصرين**: كارل بروكلمن: تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار ١٩٦١، ص٦٦٧، ود/ علي سامي النشار: مقدمة اعتقادات فرق المسلمين للرازي، وجورج القنواتي: مقال فخر الدين الرازي في كتاب طه حسين في عيد ميلاده ٧٠، ص٢٠٠، نشر في دار المعارف مصر ١٩٦٢م، ومحمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه =

وبعـد هذه اللمحة الموجزة في التعرف على حياة الرازي، ننتقل للحديث عن تطور المنهج الأشعري.

تطور المنهج الأشعري:

ينسب المذهب الأشعري إلى مؤسسه الإمام أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)، الذي كان في بدايـة أمره على مذهب المعـتزلة حتى سن الأربعين، ثم تحول عن الاعتزال، بعد أن كان ألف على مذهبهم مجموعة من الكتب، ويذكر المؤرخون أسباباً شتى لتحول الأشعري عن مذهب المعتزلة[1].

ومهما قيل في الأسباب التي حدت بالأشعري إلى هذا التحول فإننا نقول: إن الأشعري أراد أن يبين قصور العقل البشري عن الإحاطة بالحكمة في أفعال الله تعالى، فقـد غالى المعـتزلة كثيراً عنـدما حكموا العقل في كل شيء، إلى درجةٍ جعلتهم يحاولون تعليل كل فعل إلهي، وهذا خطأ منهم؛ فالفعل الإلهي لا يخضع لأحكام العقل البشري وموازينـه، فالمرجـع في معرفـة أسماء الله، ومعرفـة صفاتـه، هو

= الكلامية والفلسفية ص٥٦ ـ ١٦٤، دار الفكر (د. ت)، وعبد العزيز المجذوب: الرازي من خلال تفسيره، الدار العربية للكتاب (ليبيا ـ تونس)، ط٢، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، وماهر مهدي هلال: الفخر الرازي بلاغياً، د/ علي محمد حسن العماري: الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثارها ص٢٠٩ ـ ٢١٣.

(١) راجع: د/ مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ص١٦٧، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، د/ حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري ص٦١ وما بعدها، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، مطبعة الرسالـة، عابدين، (د. ت)، ود/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٤٥ ـ ٥٤ وما بعدها، دار الكتب الجامعية، ط٢، ١٩٧٦م، ويوسف إحنانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ص١٦ ـ ١٨، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، مطبعة اليديني، المغرب، ط: ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

السمع دون العقل[1].

ولقد أسس الأشعري مدرسة انتسب إليها الكثير من العلماء منهم الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، والجويني (ت٤٧٨هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ)، والشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، والرازي (ت٦٠٦هـ)، وغيرهم، ولقد كتب للمذهب الأشعري الشيوع والانتشار بشكل لم يسبق لمذهب عقدي من قبله أو بعده أن حققه[2]. أما مذهب الأشعري

---

(١) راجع: ابن خلدون: المقدمة ٤٦٤ ـ ٤٦٥، دار الفكر (د. ت)، د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٤٧ ـ ٤٨، د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية ص١١٤٠، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط: ١٩٨٩م.

(٢) لقد كتب للمذهب الأشعري الذيوع والانتشار في شرق العالم الإسلامي وغربه، ولقد اختلفت وجهات النظر في تفسير ذلك: **فمنهم من أرجع ذلك إلى عوامل خارجية بعيدة عن المذهب** وطبيعته الذاتية، وأن للسياسة دوراً كبيراً في تبوئه هذه المكانة، ويستدل أصحاب هذا الرأي بما ذكر من أن صلاح الدين الأيوبي وأولاده من بعده حملوا الناس على المذهب الأشعري في بلاد الشام، وكذلك فعل محمد بن تومرت في بلاد المغرب، [راجع: المقريزي: الخطط المقريزية ٤/ ١٨٥، مطبعة النيل، مصر، ١٣٢٩هـ، وأحمد أمين: ظهر الإسلام ٤/ ٦٥ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م، وضحى الإسلام ٢/ ٤٨، ٣/ ١٩٨، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١٠، ١٣٥١هـ ـ ١٩٣٣م]، **وهناك رأي آخر** يرى أن انتشار المذهب الأشعري يرجع إلى: «طبيعته المعتدلة ولو نسبياً، وإلى ظروف سياسية» فطبيعة المذهب المعتدلة بالإضافة إلى الظروف السياسية كان لهما الأثر في انتشاره، (راجع: د/ حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام ص٨٩، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩١م، ود/ محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الإسلامية ص٢٣٧ ـ ٢٣٩، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط: ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، د/ عبد المقصود عبد الغني: في علم الكلام: مذاهب وقضايا ص١٢١ ـ ١٢٤، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م)، **وهناك من يرى** أن انتشار المذهب الأشعري كان بسلطان العلم وقوة المذهب فقط، (راجع: الشيخ زاهد الكوثري: مقدمة تبيين كذب المفتري ص١٥ ـ ١٦)، **والحق يقال** إن جميع هذه =

فقد عرضه في بعض كتبه، منها كتاب **«اللمع»** وكتاب **«الإبانة عن أصول الديانة»**، الذي توج به خلاصة فكره حيث اعتنق عقيدة السلف في أنقى صورها دون أن تشوبها شائبة تكدر صفوها[1]، ولقد صرح بمنهجه وموقفه من النصوص فقال: «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا ﷻ، وسنة نبينا ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون. . .»[2].

وكان منهجه يقوم على الاعتماد على الأدلة السمعية والعقلية، لكن الأدلة السمعية لها الصدارة، فالأشعري استعمل النص والعقل في إثبات العقائد، ورأى استخدامهما معاً، قال الشيخ أبو زهرة: «وقد سلك الأشعري في الاستدلال على العقائد مسلك العقل والنقل، فهو يثبت ما جاء به القرآن والسنة من أوصاف الله ورسوله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب، ويستعمل الأدلة العقلية والبراهين المنطقية ليستدل بها على صفات الله، وقد استعان في ذلك بقضايا فلسفية ووسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة»[3].

= الظروف قد ساعدت على انتشار المذهب.

(١) راجع: د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية ص١٤١، ود/ مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ص١٨٩ ـ ١٩٠، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

(٢) الأشعري: الإبانة ص٤٣، تحقيق: بشير محمد عيون، مطبعة دار البيان، دمشق، ط٣، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

(٣) أبو زهرة: ابن تيمية ص١٨٩، دار الفكر العربي (د. ت)، راجع: الشيخ/ مصطفى عبد الرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٨٩، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، (د. ت).

إذن فمنهج الأشعري **يقوم على العقل والنقل معاً، إلا أن جانب النقل كان له الصدارة** ـ كما ذكرنا ـ لكن أتباعه فيما بعد استعملوا العقل أكثر من الإمام الأشعري، فأتباع المذهب الواحد ليس بالضرورة أن تتطابق آراؤهم **وأفكارهم**، وكثيراً ما يخالف التلاميذ تعاليم أستاذهم، وهذا ما نجده في تطور مذهب الأشعري. فقد حصلت فروق بين الأشعري والأشاعرة من بعده، حيث ذابت على أيدي الأشاعرة المتأخرين الفروق بين الفلسفة وعلم الكلام، وامتزج كل منهما بالآخر امتزاجاً كاملاً، فضلاً عن امتزاج عقائد الأشاعرة بعقائد المعتزلة[١]، وهذا ما سنجده أكثر وضوحاً عند الإمام فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) كما نلاحظ الدخول في التصوف، والتصاق المذهب الأشعري به[٢].

إذن فالمذهب الأشعري لم يلتزم طريقة واحدة خلال تاريخه الطويل، فلقد اعترته تطورات متعاقبة على يد الأتباع الذين لم يحافظوا على الخط الفكري الذي ارتضاه الأشعري، والمتقدمين من أصحابه. ولقد تعددت الدراسات التي بحثت في هذه المراحل التي مر بها المذهب[٣]، ويمكننا أن نستند لبعض هذه الدراسات التي أشارت بصورة تقريبية لهذا التطور[٤]:

الطور الأول: طور النشأة، ويبدأ بالإمام الأشعري، وينتهي بظهور الباقلاني

(١) راجع: د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الإيمانية ص١٤١.

(٢) راجع: د/ عبد الرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٥١١.

(٣) راجع: ابن خلدون: المقدمة دار الفكر (د. ت) ص٤٦٥، د/ محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ص٥١٣، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ١٩٨٦م، وسعيد بن سعيد العلوي: الخطاب الأشعري ص١٢، دار المنتخب ١٩٩٢م.

(٤) راجع: د/ السنهوتي: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ص٢٣٩ ـ ٢٤٢.

(ت٤٠٣هـ)، ويتسم هذا الطور بغلبة الطابع النقلي المتمثل في الالتزام بالنصوص الشرعية إلى حد كبير ومعاداة الفلسفة والاعتزال.

الطور الثاني: يبدأ بالقاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ) ويمتد إلى الإمام فخر الدين الرازي حيث بدأت النزعة العقلية تغلب على المذهب فبدأ ترجيح العقل على النقل، ولقد أشار ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) إلى هذه المرحلة بقوله عن الباقلاني: إنه أخذ المذهب عن متقدمي الأشعرية «فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»[1].

ومن أعلام هذا الطور عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ)، وأبو إسحاق الأسفراييني (ت٤٧١هـ)، والجويني (ت٤٧٨هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ). ويلاحظ أن بعض علماء هذا الطور قد سلكوا طريقة المعتزلة في تأويل الصفات الخبرية من الوجه، والعين، واليد تأويلاً مجازياً ـ وهذا ما سيتضح في البحث ـ، واشتغل بعضهم بالمنطق كالغزالي.

الطور الثالث: يبدأ بفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، وينتهي بعضد الدين الإيجي (ت٧٥٠هـ). وبهذا الطور اختلط علم الكلام بعلم الفلسفة.

الطور الرابع: طور الجمود والتقليد ويبدأ بنهاية عصر الإيجي (ت٧٥٠هـ) حيث دخل الفكر الأشعري دور المتون، والشروح، والحواشي.

---

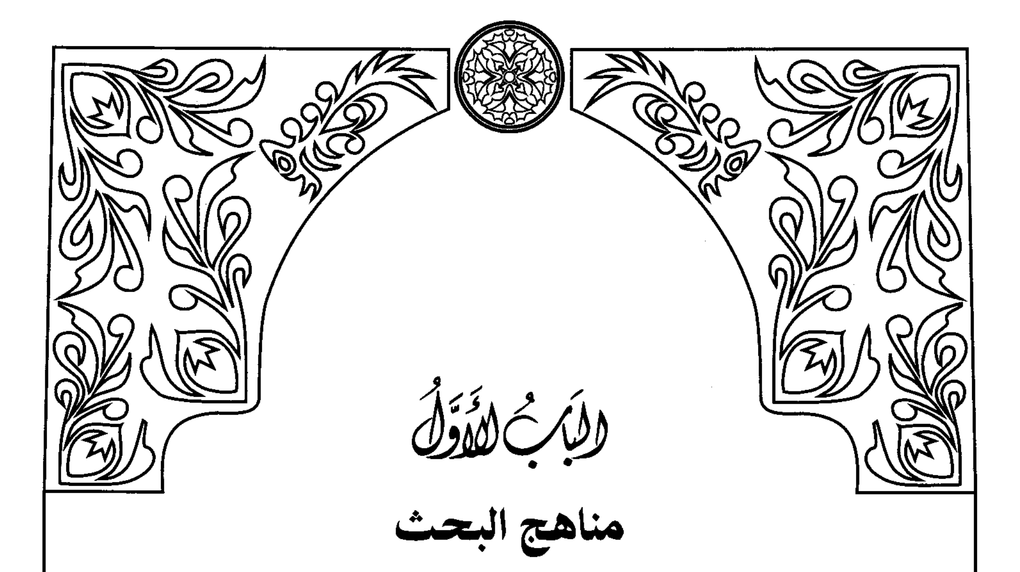
(١) ابن خلدون: المقدمة ص٤٦٥.

وبذلك يتضح أن التوازن الدقيق الذي كان متقدمو الأشاعرة يفخرون بإقامته بين العقل والنقل قد أصابه الاهتزاز، فرجحت كفة العقل كثيراً في المسائل الكلامية لدى المتأخرين من علماء المذهب[1].

❐❐❐

(١) راجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني ص١٢، رسالة ماجستير ـ قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٩٧٧م، د/ محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ص٢٤١.



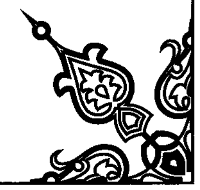


البَابُ الأَوَّلُ

مناهج البحث

* الفصل الأول: موقف الرازي من النظر العقلي وأهميته في معرفة الله.
* الفصل الثاني: موقف الرازي من حجية الدليل النقلي في العقيدة.
* الفصل الثالث: علاقة الدليل النقلي بالدليل العقلي عند الرازي.
* الفصل الرابع: موقف الرازي من صور الاستدلال الكلامية.









الباب الأول
مناهج البحث

الفصل الأول
موقف الرازي من النظر العقلي وأهميته في معرفة الله تعالى

* تمهيد:

يعتمد منهج الرازي في دراساته الكلامية على النظر العقلي والدليل الشرعي معاً، إلا أنه يوسع من نطاق الاعتماد على الأدلة العقلية إيغالاً في النزعة العقلية التي سادت لدى متأخري الأشاعرة واقتربت بهم من المنهج الاعتزالي.

ويمكن أن نحدد ملامح منهجه من خلال عدة نقاط:

١ ـ موقف الرازي من النظر العقلي.

٢ ـ موقف الرازي من الدليل النقلي.

٣ ـ علاقة الدليل النقلي بالدليل العقلي عند الرازي.

أولاً ـ «موقف الرازي من النظر العقلي وأهميته في معرفة الله تعالى»:

تعريف النظر:

حث القرآن الكريم على النظر، ودعا إليه في كثير من الآيات القرآنية، وهذا النظر قد يكون حسياً كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[ق: ٦]، وقد يكون النظر عقلياً كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ

﴿ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[يونس: ١٠١].

والذي نقصده في هذا البحث هو النظر العقلي، وما ينطوي عليه من تأمل وتدبر في خلق الله تعالى.

وللنظر العقلي عند المتكلمين تعريفات كثيرة، أذكر منها **تعريف الإمام الرازي** حيث يقول: «النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن»(١).

ويعرفه أيضاً بقوله: «هو الفكر الذي يطلب به من قام به، علماً أو غلبة ظن، ويقال أيضاً: هو ترتيب اعتقادات أو ظنون ليتوصل بها إلى الوقوف على أمر باعتقاد أو ظن»(٢).

فمن تعريف الرازي السابق يتبين أنه لا يشترط أن تكون هذه المقدمات أو التصديقات يقينية، فقد تكون ظنية.

وللنظر تعريفٌ عند الرازي وهو: «النظر ترتيب تصديقات في الذهن، ليتوصل بها إلى تصديقات أخر»(٣).

---

(١) الرازي: المعالم ص٨، تحقيق: د/ أحمد عبد الرحيم السايح، ود/ سامي عفيفي مجازي، مطابع آمون، مركز الكتاب للنشر، مصر، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

(٢) الرازي: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ص٢٠، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، دار الجبل، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

(٣) الرازي: المحصل ص٤٠ وبذيله كتاب المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي، راجع: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، والمحصول في علم أصول الفقه ١/ ٨٧، دراسة وتحقيق: د/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط٣، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

وأيضاً «النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية على وجه يلزم من حصولها حصول العلم النظري لا محالة»[١].

فنجد أن الفكر والنظر عند الرازي بمعنى واحد، إلا أننا نجده في «التفسير الكبير» عند شرحه لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾[الأعراف: ١٨٤].

يقول: «والتفكير طلب المعنى بالقلب، وذلك لأن فكرة القلب هو المسمى بالنظر والنقل في الشيء والتأمل فيه والتدبر له، فقوله تعالى: «﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾»، هو أمر بالفكر والتأمل والتدبر والتروي لطلب معرفة الأشياء كما هي عرفاناً حقيقياً تاماً»[٢].

والنظر والفكر هنا ـ كما يتضح من كلام الرازي ـ هو النظر المؤدي إلى العلم اليقيني الذي ينكشف انكشافاً لا يبقى معه ظن أو ريب[٣].

ونجد هذا التعريف عند القاضي عبد الجبار[٤] (ت٤١٥هـ)، وذلك عند قوله

---

(١) الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٦٩، دراسة وتحقيق: أ/ محمد شحاته إبراهيم، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

(٢) الرازي: التفسير الكبير ١٥/ ٤١٩، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٤، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

(٣) راجع: أ/ شوقي عمر: نظرية المعرفة عند الرازي ص٢٢.

(٤) القاضي عبد الجبار هو: عماد الدين، أبو الحسن عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار بن أحمد ابن الخليل عبدالله الهمذاني الأسد آبادي، قاضي القضاة (ت٤١٥هـ)، إليه انتهت الرئاسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها، شافعي الفروع، يعد كتابه المغني، أعظم موسوعة حفظت تراث المعتزلة، وله أيضاً المحيط بالتكليف، وتثبيت دلائل النبوة. راجع: الحاكم الجشمي: شرح عيون المسائل ص٣٦٥ وما بعدها (ضمن مجموعة فضل الاعتزال وطبقات =

تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[الغاشية: ١٧].

فيرى القاضي أن النظر هنا يعني التفكر في القلب، وأن «النظر بالقلب له أسماء، من جملتها: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية، وغيرها»[(١)].

ويعلق أحد الباحثين على تشابه تعريف كل من القاضي عبد الجبار، والإمام الرازي حيث يقول: «وهذا الالتقاء بين الإمامين الكبيرين القاضي عبد الجبار المعتزلي، والفخر الرازي الأشعري، لا ينبثق من قرب الرازي ـ في منهجه ـ من المعتزلة، وإنما هو التقاء أصحاب المذاهب المختلفة عندما يكون المنهج هو الاعتصام بالكتاب والسنة، وكلما كان البعد عن الكتاب والسنة كان الشتات والتفرق في المنهج والمذهب، يصدق هذا على جميع الناس أفراداً وفرقاً وأمماً»[(٢)].

تقسيم النظر:

قسم الرازي النظر باعتبار المادة والصورة إلى نظر صحيح ونظر فاسد. فلكل ترتيب مادة يجري عليها هذا الترتيب، وصورة يصير عليها، فالتصديقات التي هي

= المعتزلة)، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية، وابن المرتضي: المنية والأمل ص٩٣، تحقيق: د/ عصام محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٥م، والذهبي: ميزان الاعتدال ٤/ ٢٣٨، وتحقيق: على معوض، عادل عبد الموجود دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، وابن حجر: لسان الميزان ٣/ ٣٨٦، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٤٥، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه: د/ عبد الكريم عثمان، الناشر مكتبة وهبة، ط٣، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

(٢) شوقي عمر: «نظرية المعرفة عند الرازي» ص٢٢، رسالة دكتوراه ـ قسم الفلسفة الإسلامية ـ كلية دار العلوم ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

الوسائل إن كانت مطابقة لمتعلقاتها، فهو النظر الصحيح، وإلا فهو النظر الفاسد[١].

فإذا صحت المادة والصورة، فإن النظر يكون صحيحاً ويؤدي إلى المطلوب، أما إن كانت (المادة والصورة) غير ذلك، أو إحداهما فاسدة، فالنظر يكون فاسداً ولا يؤدي إلى المطلوب.

وللرازي تقسيم آخر للنظر حسب طبيعة النتيجة التي يفضي إليها: فالتصديقات المطابقة إن كانت بأسرها علوماً، فاللازم منها يكون علماً، وإن كانت بأسرها ظنوناً، كان اللازم عنها ظناً، وإن كانت بعضها ظنوناً وبعضها الآخر علوماً، كان اللازم عنها ظناً، وذلك لأن حصول النتيجة يتوقف على حصول جميع المقدمات وما دامت بعض هذه المقدمات ظنية كانت النتيجة متوقفة على الظن والموقوف على الظن ظن، فالنتيجة ظنية لا محالة[٢].

وكما يصدق هذا على النظر ـ كما ذكر الرازي في المحصول ـ فإنه يصدق على الفكر أيضاً. وهذا ما أورده بإيجاز في المحصل، والمعالم[٣]، وهو يعرف النظر الصحيح في كتابه «الكاشف عن أصول الدلائل» بقوله: «هو الفكر الذي يطلع الناظر على الوجه الذي تدل عليه الدلالة أو الأمارة، وقيل: إنه ترتيب علوم أو ظنون بحسب العقل، ليتوصل بها إلى علم أو ظن»[٤].

---

(١) راجع: الرازي: المحصل ص٤٩، المحصول ١/ ٨٧، وراجع: الإيجي: شرح المواقف ١/ ٢٠٣ ـ ٢٠٤، مطبعة السعادة مصر، ط٢، ود/ شوقي عمر: نظرية المعرفة عند الرازي ص٢٤ ـ ٢٥.

(٢) راجع: المحصول ١/ ٨٧.

(٣) راجع: المحصل ص٤٠ ـ ٤١، المعالم ص٨.

(٤) الرازي: الكاشف عن أصول الدلائل ص٢٠.

وبعد معرفة أقسام النظر عند الرازي ننتقل لمسألة مهمة، وهي مسألة حكم النظر هل هو واجب أم لا؟ وما أهم الآراء في هذه المسألة.

وجوب النظر:

لا خلاف بين علماء الأمة الإسلامية في وجوب معرفة الله تعالى، فليس هذا موضع خلاف، بل وقع الخلاف في طريق حصوله، فذهب المتصوفة إلى أن ذلك يحصل برياضة النفس، وتصفية الباطن، بينما ذهب كل من المعتزلة والأشاعرة إلى أن معرفة الله تحصل بالنظر. إلا أن المعتزلة قالوا: إن النظر واجب بالعقل، فالعقل يستقل بمعرفة الله سبحانه وتعالى، أما الأشاعرة ـ ومنهم الرازي ـ فقالوا: إن طريق وجوب النظر الشرع[1]، ونقل الآمدي (ت٦٣١هـ)[2] إجماع الأشاعرة، فقال: «أجمع أكثر أصحابنا والمعتزلة، وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى واجب، غير أن مدرك وجوبه عندنا الشرع. خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع»[3].

---

(١) راجع: أ/ محمود البشبيشي: مذكرة في علم الكلام ص٤٦، مطبعة العلوم، ط٢، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٥م، د/ علي عبد الفتاح المغربي: دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية ص٨٧، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، شوقي عمر: نظرية المعرفة عند الرازي ص٧٧ ـ ٧٨.

(٢) الآمدي: هو أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثعلبي، سيف الدين الآمدي الحنبلي ثم الشافعي توفي سنة (٦٣١هـ)، من أئمة الأشاعرة، وصاحب المصنفات الكثيرة في مذهبهم، مثل أبكار الأفكار، غاية المرام، . . . راجع: وفيات الأعيان ٢/ ٤٥٥ ـ ٤٥٦، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر ـ مكتبة النهضة المصرية، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م، ود/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص٧، دار ابن زيدون للطباعة، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١.

(٣) أبكار الأفكار ١/ ١٥٥، تحقيق: د/ أحمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، =

واستدل الأشاعرة على مذهبهم بظواهر من القرآن والسنة، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: ١٥].

وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾[يونس: ١٠١].

وقول الرسول ﷺ عقب نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[آل عمران: ١٩٠].

قال رسول الله ﷺ: **«ويل لمن لاكها بين لحيتيه ولم يتفكر فيها»**(١).

أما الرازي فقد سلك طريقاً آخر لإثبات وجوب النظر، وذلك لأن الأمر بالنظر في الآيات السابقة ربما يكون للوجوب أو الندب، كما أن الحديث ورد بطريق الآحاد ـ والرازي لا يقبل خبر الآحاد في العقيدة ـ. لذلك ذكر الرازي دليلاً آخر اعتمد عليه الأشاعرة من بعده، وهو أن معرفة الله تعالى واجبة لإجماع الأمة على ذلك، ومعرفة الله تعالى لا يمكن تحصيلها إلا بالنظر، وما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به كان واجباً، فالنظر واجب(٢).

وكعادة الرازي بعد الانتهاء من ذكر أي رأي أو دليل، يشرع في ذكر الإشكالات أو الاعتراضات التي يمكن أن ترد عليه ثم يقوم بالإجابة عليها، ومن

= مركز تحقيق التراث، ط: ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

(١) تخريج: لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ، لكن وجدته بلفظ آخر عن عائشة ﵂ وهو قوله ﷺ: «ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها»، راجع: السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢/ ١١١، ومعه كتاب تنوير المقباس تفسير حبر الأمة سيدنا ابن عباس ﵄، طبع بالأفست في المطبعة الإسلامية، طهران سنة ١٣٧٧هـ.

(٢) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٦٨، وعجائب القرآن ص٢٨، تحقيق: خليل إبراهيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

هذه الإشكالات التي أوردها على دليله السابق أذكر:

الإشكال الأول: لا نسلم أن وجوب المعرفة متوقف على إمكانها، وهي مستحيلة فضلاً عن إمكانها.

يرد الرازي: ما دلّ على وقوع الشيء فهو دليل أيضاً بالتضمن على إمكان وقوعه، والإجماع منعقد على الوجوب وهذا دليل على الإمكان[١].

الإشكال الثاني: لو كان الإنسان مأموراً بتحصيل العلم، فلا بد أن يكون متمكناً من التمييز بين العلم والجهل، وهذا يستدعي أن يكون عنده سابقة العلم بالمعلوم حتى يعلم أن الاعتقاد المطابق له علم، والاعتقاد غير المطابق ليس بعلم[٢].

ويرد الرازي على هذا الإشكال بقوله: إن هناك طرقاً أخرى للتمييز بين العلم والجهل منها أن الاعتقاد الذي يكون لازماً بالضرورة عن العلوم الضرورية لابد أن يكون علماً، وإلا لكان الباطل لازماً للحق، وما لزمه الباطل فهو باطل وهذا محال، فمتى كانت النتيجة اللازمة عن المقدمات الحقة علمنا بالضرورة أن اعتقاد تلك النتيجة علم فبذلك يندفع هذا الإشكال[٣].

الإشكال الثالث: لا نسلم انعقاد الإجماع على الأمر بتحصيل المعرفة فقط، بل ندعي الإجماع على خلافه، وأن الأمر ما ورد إلا بالإقرار والاعتقاد فقط لوجوه أربعة:

الأول: كان يحكم بإسلام كل من ينطق بالشهادتين في عصر الرسول ﷺ.

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٦٨.

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٦٨.

(٣) راجع: الرازي نهاية العقول ١/ ٢٧٧.

الثاني: لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة خوضهم في مثل هذه المسائل كحدوث العالم ودلالة المعجزات، وما إلى ذلك...

الثالث: ثبت أن السلف لم يخوضوا فيها، فكان الخوض في مثل هذه المسائل بدعة، وكل بدعة حرام.

الرابع: إنكار الرسول ﷺ على من خاض في هذه المباحث، ونهيه عن الجدل فيها كما في مسألة القدر[١].

وأجاب الرازي عن هذا الإشكال بأنه لا نزاع بين الأمة بضرورة الإقرار والاعتقاد بالدين الحق، ومعلوم بالضرورة أن النبي ﷺ ما كان يأمر بالإقرار بدينه والاعتقاد به إلا لكونه حقاً، وما لم نعرف صحة هذا الدين لا نعرف وجوب الإقرار به ولا اعتقاد صحته، فثبت أنه لا بد من تحصيل المعرفة[٢].

والنبي ﷺ كان يحكم بإسلام من ينطق بالشهادتين لأحد أمرين اثنين[٣]:

الأول: إما أن يكون النبي ﷺ قد يعلم من ذلك الشخص كونه عالماً بأوائل الأدلة في هذه الأصول، وهذا كاف في حصول اليقين.

الثاني: وإما أن يكون الشخص غير مستعد لفهم هذه الأشياء، وعلم ذلك النبي ﷺ فيكون التكليف ساقطاً عنه.

وأما فيما يتعلق بعدم خوض الصحابة في مثل هذه المسائل، يرد على ذلك بأن جملة أصول الدين وأصول الأدلة التي يذكرها المتكلمون في إثبات الصانع

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٣) راجع: السابق ١/ ٢٨٠.

والمعاد. . . مذكورة في القرآن والرسول ﷺ والصحابة كانوا عالمين بذلك(١).

وفيما يتعلق بإنكار الرسول ﷺ الخوض في هذه المسائل فإن النبي ﷺ - كما يقول الرازي - أراد النهي عن ترتيب الشبهات وتلفيق الضلالات وذلك مما لا نزاع فيه أنه منهي عنه، وذكر أن أكثر كتاب الله تعالى مشتمل على هذه الأدلة(٢)، منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝٧٧ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[يونس: ٧٧-٧٨].

ونكتفي بعرض هذه الإشكالات وننتقل للكلام عن النظر، وهل يفيد العلم أم لا، ورأي الرازي في ذلك!

النظر وإفادته العلم:

يقرر الرازي أن النظر الصحيح يفضي إلى العلم بالمنظور فيه بالضرورة(٣)، ويبين الرازي أن الفكر يتضمن مجموع علوم أربعة هي:

١ - العلم البدهي بالمقدمات الحاصلة في الذهن على الترتيب.

٢ - العلم البدهي بصحة ترتيب المقدمات.

٣ - العلم البدهي بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات التي علمت صحتها وصحة ترتيبها بالضرورة.

٤ - إن كان ما علم لزومه عن الأمور التي علمت صحتها بالبداهة صحيحاً فذلك ما نقصده بالنظر(٤).

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٨١ - ٢٨٣.

(٣) الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٥٧.

(٤) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٥٧، وراجع: الإيجي: شرح المواقف ١/ ٢١٢.

فكل عاقل يعلم ببداهة عقله أن من حصلت له هذه العلوم الأربعة فإنه ولا بد أن يحصل على العلم بالمطلوب.

ويؤكد الرازي على أن **حقيقة النظر** ليست إلا مجموع علوم ضرورية شرط حصولها على التعاقب في أزمنة متوالية على وجه يلزم من حصول تلك العلوم حصول العلم بشيء آخر، وبناءً على ذلك، فالعلوم أو الظنون إذا وقعت على هذا الوجه سميت نظراً وإلا فلا[١].

واستدل الرازي على قوله هذا بأننا إذا جربنا أنفسنا فلم نجد للفكرة والنظر معنى إلا ترتيب علوم أو ظنون يتوصل بها إلى علوم أو ظنون، وإننا لا نجد شيئاً وراء ذلك، ثم إنه لا معنى للترتيب إلا ما ذكرناه من حصول بعضها عقب البعض في أزمنة متوالية[٢].

واستدل الرازي بدليلين اثنين على أن النظر يفيد العلم:

الدليل الأول: أن من حضر في عقله أن هذا العالم متغير، وأن كل متغير ممكن، فمن مجموع هذين العلمين، يفيد العلم بأن العالم ممكن، فالنظر يفيد العلم.

الدليل الثاني: أن إبطال النظر إما أن يكون بالضرورة وهو باطل، وإلا لما كان مختلفاً فيه بين العقلاء، أو يكون إبطال النظر بالنظر فيبطل الشيء بنفسه وهو محال[٣].

وقال المنكرون لإفادة النظر للعلم: إننا إذا تفكرنا وحصل بعد ذلك الفكر

---

(١) السابق ١/ ٢٦٢.

(٢) الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٦٣.

(٣) راجع: معالم أصول الدين ص٢١.

اعتقاد، فإننا نعلم أن ذلك الاعتقـاد حق، فإن كان ضرورياً وجب ألا يختلف فيه العلماء، والأمر ليس كذلك، أما إن كان نظرياً فإنه سيفتقر إلى نظر آخر وهكذا، فيحصل التسلسـل إلا أن الرازي يؤكد على أن العلـم ضـروري، وأن كل من أتى بالنظر على الوجه الصحيح علم بالضرورة كون ذلك الاعتقاد حقاً[1].

وذكر الرازي عدة اعتراضـات قالها نفاة النظر[2]، وقام الرازي بالرد عليهم بشكل مفصل، وله رد إجمالي، هو أن كل هذه الاعتراضات التي قالها ـ **نفاة النظر** ـ هل أفادتهم علماً بفساد مذهب الرازي ومن معه، وصحة مذهبهم؟ أم لا؟

فإن أفادتهم ذلك فقد اعترفوا بأن النظر قد أفاد العلم في الجملة، وهذا بالتأكيد يناقض قولهم: إنَّ النظـر لا يفيـد العلم أصـلاً. وإن لم يفـدهم شيئاً فقد اعترفوا بسقوط كلامهم بالكلية[3].

ويبين الرازي أنه لا يقـال: إن غرضنا من هذا كله معارضة كلامهم الفاسد بكلمات أخرى مفسدة حتى تتساقط؛ لأن هذه يجعلنا نقول لهم: معارضة الفاسد بالفاسد هل أفادتكم علماً بسقوطها أم لا؟ فإن أفادتهم ذلك فقد اعترفوا بكون النظر مفيداً للعلم، وإن لم يفدهم ذلك فقد اعترفوا بأنه لا فائدة في شيء مما ذكره[4].

إذن فالنظر يؤدي إلى العـلم إذا تم على صحتـه وسداده، وهنا يرد سؤال:

هل يحدث هذا العلم عن النظر بطريق العادة، أم بطريق الوجوب؟

---

(١) معالم أصول الدين ص٢١ ـ ٢٢، وراجع: نهاية العقول ١/ ٢٥٨.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٢٥٨ ـ ٢٦٢.

(٣) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٦٢.

(٤) راجع: السابق الصفحة نفسها.

وللإجابة على هذا السؤال ينبغي بيان الآراء التي كانت سائدة قبل الرازي، ومن ثم نتعرف على رأي الرازي فيها.

أولاً ـ مذهب الشيخ الأشعري:

ذهب الأشعري[1] (ت٣٢٤هـ) إلى أن حصول العلم عقيب النظر يحدث **بطريق العادة**، وبنى قوله هذا على أصل مهم عنده، وهو أن الله لا يجب عليه شيء، وأن جميع الممكنات مستندة إلى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء وبلا واسطة[2].

ثانياً ـ مذهب المعتزلة:

حصول العلم بعد النظر بطريق التولد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد لحركة المفتاح، فالفعل الموجب هنا هو النظر، والمراد بالفعل الآخر العلم بالمطلوب، فهم يقولون: إن العبد أوجد بقدرته الحادثة، النظر بلا واسطة، والنظر أوجب للناظر علماً بالنتيجة[3].

---

(١) الأشعري: هو علي بن اسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال ـ أبي بردة ـ عامر بن أبي موسى الأشعري الصحابي، مؤسس مذهب الأشاعرة، توفي أبو الحسن الأشعري سنة (٣٢٤هـ) على الأرجح، من مؤلفاته: اللمع، الإبانة، رسالة لأهل الثغر، راجع: وفيات الأعيان ٢/ ٤٤٦، السبكي: الطبقات الشافعية ٣/ ٣٤٧ ـ ٤٤٤، تحقيق: د/ عبد الفتاح محمد الحلو، د/ محمود محمد الطناحي، دار هجر، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، وكتاب (تبين كذب المفتري) دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٣٩٩هـ، وراجع: د/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص٤٧.

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٦٣، وراجع: مقدمة التحقيق ص٧٤، والإيجي: المواقف ص٢٧، مكتبة المتنبي، القاهرة (د. ت).

(٣) راجع: الجرجاني: شرح المواقف ١/ ٢٤٣ ـ ٢٤٦، الناشر انتشارات الشريف الرضي، مطبعة أمير ـ قم، ط٢، ١٤٢٥هـ، ونهاية العقول ١/ ٢٦٣.

ثالثاً ـ مذهب الحكماء:

حصول العلم بعد النظر يحدث من خلال الإعداد، فالنظر سبب له إذ به يعد الذِّهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور (العقل الفعال)، فالنتيجة تتوارد عليه بطريق الفيض وهو مبدأ عام عندهم[١].

هذه هي أهـم الآراء التي كانت سائدة قبل الرازي، أما الرازي فنجده ينفرد برأي جديد، وهو أن **النظر يستلزم العلم بالنتيجة على سبيل اللزوم العقلي**، واستدل على ذلك بأن كل من علم أن العالم متغير، وأن كل متغير ممكن، علم أن العالم ممكن، والعلم بهذا يكون علماً ضرورياً[٢].

ويعلق الطوسي (ت٦٧٢هـ)[٣] على رأي الرازي هذا بقوله: «وصاحب الكتاب ـ أي الرازي ـ وافق الأشعري في كونه ـ أي العلم الحاصل من النظر ـ من فعل الله، ووافق المعتزلي في كونه واجب الوقوع بعد النظر، وخالف الأشعري في قوله: ليس

---

(١) راجع: نهاية العقول المقدمة ص٧٤، والجرجاني: شرح المواقف ١/ ١٥١ نسخة مصورة عن دار الطباعة العامرة، وشرح المقاصد ١/ ٢٦١ ـ ٢٦٣، تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة ـ مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.

(٢) راجع: المحصل ٤٧ ـ ٤٨، ط مكتبة الكليات الأزهرية، والمواقف ص٢٨.

(٣) **الطوسي**: هو نصير الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الفيلسوف، ولد بطوس سنة (٥٩٧هـ)، كان حسن الصورة، جليل القدر، فيلسوفاً، صاحب علم الرياضة والرصد من كبار علماء الفرس، وكان للمسلمين به نفع كبير خاصة الشيعة والحكماء، كان يعمل وزيراً لهولاكو من غير أن يدخل يده في الأموال، وكان هولاكو يطيعه فيما يشير به عليه، له مؤلفات كثيرة منهـا: شرح الإشارات، التجريد في المنطق، قواعد العقائد، تلخيص المحصل، إثبات العقل الفعال. توفي في بغداد سنة (٦٧٢هـ).، راجع: أ/ طه عبد الرؤوف سعد: مقدمة تحقيق كتاب المحصل ص١١ ـ ١٤.

بممتنع أن لا يخلقه، وخالف المعتزلي في أنه من فعل الناظر»[١].

وصرح الرازي بعد عرض رأيه السابق بأنه لم يخالف الجمهور في ذلك، وإنما كما قال الرازي هو مذهب جمهور أصحاب الأشعري القائلين: إن النظر الصحيح يتضمن العلم، وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري للنظر، وفسروا النظر بالتردد في أنحاء العلوم الضرورية[٢].

ونقل التفتازاني (ت٧٩٢هـ)[٣] عن الغزالي (ت٥٠٥هـ)[٤] قوله: إن هذا هو مذهب أكثر أصحابنا[٥].

---

(١) تلخيص المحصل ص٤٨.

(٢) نهاية العقول ١/ ٢٦٣.

(٣) **التفتازاني**: هو مسعود بن عمر التفتازاني، العلامة الكبير، يقول ابن حجر عنه: «العلامة الكبير، صاحب شرح التلخيص وشرح العقائد وشرح الشمسية، وله غير ذلك من التصانيف في أنواع العلوم، الذي تنافس الأئمة في تحصيلها والاعتناء بها، مات في سنة ٧٩٢هـ، ولم يخلق بعده مثله». ابن حجر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٦/ ١١٢، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، ط٢، ١٩٧٢م.

(٤) **الغزالي**: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، متكلم، فقه، أصولي، صوفي، مشارك في أنواع من العلوم، حجة الإسلام، أنظر أهل زمانه، صاحب التصانيف الكثيرة في الفلسفة والتصوف، منها تهافت الفلاسفة وإحياء علوم الدين، توفي في سنة ٥٠٥هـ، راجع: تبين كذب المفتري ص٢٩١ ـ ٢٩٢، راجع: وفيات الأعيان ٣/ ٣٥٣، والأعلام ٧/ ٢٤٧، دار العلم للملايين، بيروت، ط٧، ١٩٨٦م، ومعجم المؤلفين ١١/ ٢٦٦، دار إحياء التراث العربي، ود/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٥) شرح المقاصد ١/ ٢٦٤.

وقد سبق الرازي إلى ذلك كل من الباقلاني (ت٤٠٣هـ)[1]، والجويني (ت٤٧٨هـ)[2] حيث نقل شارح المقاصد عن الباقلاني قوله: إن النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير أن يكون النظر علة أو مولداً، فقوله هذا مخالف لما ذهب إليه الأشعري (ت٣٢٤هـ) من أن العلم يحدث بطريق العادة، وقال الجويني في الإرشاد: إن «النظر الصحيح إذا استبق وانتفت الآفات بعده فيتيقن عقلاً ثبوت العلم بالمنظور فيه، فثبوتهما كذلك حتم، من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجده أو يولده»[3].

وبعد أن بينا أن **النظر يفيد العلم**، نتساءل هل الإيمان بالله تعالى يتوقف على النظر العقلي ولا يصح إلا به؟ أي هل النظر أول واجب على المرء أم الإيمان ومعرفة الله تعالى؟

---

(١) **الباقلاني**: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، ثم البغدادي المعروف بالباقلاني (أبو بكر) متكلم أشعري ولد بالبصرة سنة ٣٣٨هـ، وسكن بغداد، له مؤلفات كثيرة في الرد على المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والجهمية وغيرهم وتوفي سنة ٤٠٣هـ. يقول عنه ابن تيمية: إنه أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، وليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده. راجع: وفيات الأعيان ٣/ ٤٠٠، وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ١٦٩، نشر مكتبة القدسي، مصر، (د. ت).

(٢) **الجويني**: هو عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني النيسابوري الشافعي الأشعري المعروف بإمام الحرمين (ضياء الدين، أبو المعالي) فقيه، أصولي، متكلم، مفسر، أديب، من أهم تلاميذه الغزالي، ولد في جوين سنة ٤١٩هـ، وتوفي سنة ٤٧٨هـ. راجع: وفيات الأعيان ٢/ ٣٤١، والسبكي: طبقات الشافعية ٤/ ٧٣ ـ ٩٤، والإسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٤٠٩، تحقيق: عبدالله الجبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

(٣) الجويني: الإرشاد ص٢٨، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

وللإجابة عن هـذا التساؤل سنبحث عن أول الواجبات على المكلف عنـد العلماء وبصورة خاصة عند الإمام الرازي، وبعدها نتطرق لمسألة التقليد في الإيمان، وما رأي العلماء فيه.

أول الواجبات على المكلف:

اختلف العلماء في أول الواجبات على المكلف هل هو المعرفة، أم النظر، أم القصد إلى النظر، أم الشك؟

وسأذكر الآراء المهمة في ذلك ومن ثم نتعرف رأي الرازي في ذلك.

أولاً ـ عند المعتزلة:

ذهب أبو الهذيل العلاف (ت٢٣٥هـ)[1] إلى أن «أول واجب على الإنسان من حيث هو مكلف التخلي عن الاعتقادات والظنون السابقة؛ لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً. وبعد أن يجرد الإنسان عقله من الاعتقادات الباطلة المبنية على الظن أو التقليد الأعمى، فإن أول واجب على العاقل المكلف النظر المؤدي إلى معرفة الله، ولا يجوز أن يصل أحد سن البلوغ حتى يعرف الله.

أما الشـك فهو من الأمور المـباحة عنـد العـلاف، إن لـم يكن من الأمور

(١) **أبو الهذيل العلاف:** هو محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف (أبو الهذيل) يعتبر المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء، وهو شيخ الهذيلية التي نسبت إليه، ولد بالبصرة سنة ١٣١هـ ـ توفي سنة ٢٣٥هـ (راجع: ابن خلكان وفيات الأعيـان ٣/ ٣٩٦، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص١٢١، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٩، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مطبعة أبو سامي الحديثة، الناشر مؤسسة الحلبي وشـركاه، القاهرة، وراجـع: الزركلي: الأعـلام ٧/ ٣٥٥، ود/ عبـد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

المستحسنة، وهو ليس بإثم ولا قبيح، ويقبح الشك لو ظل الإنسان على حالة من الشك، فهو يحسن في ابتداء الطريق حتى يصل إلى المعرفة التي عندها تسكن نفسه[١].

أما أبو هاشم الجبائي (ت٣٢٣هـ)[٢] فقد ذهب إلى أن «أول واجب على المكلف الشك في الله»[٣]، فالشك هو الذي يدفع إلى النظر وهو حسن عنده[٤]، في حين يرى القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) أن «أول ما أوجب الله تعالى، النظر المؤدي إلى معرفته؛ لأنه سبحانه لا يعرف ضرورة، ولا بمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[٥]. وذهب إلى أن الشرائع لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، **فيجب أن يكون النظر أول الواجبات**[٦]، فالنظر عند القاضي

---

(١) راجع: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٢١٨ وما بعدها دار الكتب الجامعية، ط٢، ١٩٧٦م، أ/ شوقي عمر: نظرية المعرفة عند الرازي ص٥٣ ـ ٥٤.

(٢) **أبو هاشم الجبائي**: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (أبو هاشم) من شيوخ المعتزلة وإليه تنسب الطائفة (البهشمية)، له آراء انفرد بها، وله مصنفات في الاعتزال، وكان أبوه شيخاً للجبائية التي نسبت إليه، ولد ببغداد سنة ٢٤٧هـ، توفي بها سنة ٣٢٣هـ. راجع: وفيات الأعيان ٢/ ٥٣، والأعلام ٤/ ١٣٠.

(٣) ابن تيمية: درء التعارض ٧/ ٣٥٣، تحقيق: أ. د/ رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود، ط: ١٤٠٠هـ، وراجع: الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ١٧٠، والإيجي: المواقف ص٣٢.

(٤) الجرجاني: شرح المواقف ١/ ٢٧٨، والإيجي: المواقف ص٣٢.

(٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٩، وراجع: المغني ١٢/ ٤٨٧، تحقيق: د/ إبراهيم مدكور، والمحيط بالتكليف ص٢٦ ـ ٣٤، جمع: الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق: عمر السيد عزمي، ومراجعة د/ أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية للتأليف والإنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة. د/ علي عبد الفتاح المغربي: دراسات عقلية وروحية ص٨٨، محمود البشبيشي: مذكرة في علم الكلام ص٤٦.

(٦) شرح الأصول الخمسة ص٧٠.

عبد الجبار واجب وجوب وسيلة، وليس هو المقصود في نفسه، وهذا الرأي ارتضاه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[١] حيث قال: «إن النظر واجب وجوب الوسيلة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به، والمعرفة واجبة وجوب المقاصد، فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر وأول واجب وجوب المقاصد معرفة الله»[٢].

ثانياً ـ عند الأشاعرة:

حكي عن الأشعري (ت٣٢٤هـ) أنه قال: إن «أول الواجبات معرفة الله تعالى»[٣]. أي لا يمكن الإقرار بوجوب واجب، ولا العمل به حتى تحصل المعرفة بالله تعالى[٤].

أما الباقلاني (ت٤٠٣هـ)[٥]، وابن فورك (ت٤٠٦هـ)[٦]، وأبو إسحاق

(١) ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الشهير بابن تيمية، توفي سنة (٧٢٨هـ)، وهو الإمام المجدد شيخ الإسلام، سمع الحديث، ونصر السنة بأوضح البراهين، وكان من أهل التقوى، نظر في العلوم الفلسفية، وله مصنفات عديدة منها: الفتاوى الصغرى، والكبرى، ونقض المنطق، والرد على المنطقيين، ومنهاج السنة، واقتضاء الصراط المستقيم، ودرء التعارض، راجع: د/ محمد خليل هراس: ابن تيمية السلفي ص٣٨ وما بعدها مكتبة الصحابة، طنطا، ط١، وراجع: ابن حجر: الدرر الكامنة ١/ ١٦٨، وأبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصرة وآراؤه وفقهه ص١٧ ـ ٢٧، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

(٢) ابن تيمية: درء التعارض ٧/ ٣٥٣.

(٣) المواقف ١/ ١٢٣، الباجوري: شرح جوهرة التوحيد ص٥٩، راجعه وقدم له: أ/ عبد الكريم الرفاعي، مؤسسة أنس بن مالك للطباعة والتوزيع، بيروت، (د. ت)، محمود البشبيشي: مذكرة في علم الكلام ص٤٦.

(٤) راجع: المكناسي: أشرف المقاصد في شرح المقاصد ١/ ٨٦، ط١، ١٣٢٥هـ.

(٥) راجع: الإنصاف ص٢٢، تحقيق: الشيخ زاهد الكوثري، ط٣، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

(٦) راجع: أحمد محمود عبد الغفار: ابن فورك وأثره في المدرسة الأشعرية ص٦٥، رسالة =

الإسفراييني (ت٤١٨هـ)[1]. فقد ذهبوا إلى أن أول واجب على المكلف هو النظر؛ لأن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر والاستدلال، فالنظر يسبق المعرفة لذلك كان الواجب الأول.

ولقد فصل الباقلاني (ت٤٠٣هـ) القول في أول واجب على المكلف حيث قال: «إن أول ما فرض الله ﷻ على جميع العباد، النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعالة بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة»[2].

ويذهب الجويني (ت٤٧٨هـ) إلى أن أول واجب على المكلف هو القصد إلى النظر، حيث يرى أن النظر الصحيح لا بد أن يسبقه قصد للنظر، وصرح بهذا الرأي

= دكتوراه ـ جامعة الأزهر ـ كلية أصول الدين ـ قسم العقيدة والفلسفة ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، **وابن فورك**: هو الأستاذ أبو بكر بن فورك: محمد بن الحسن بن فورك المتكلم الأصولي، الأديب النحوي، الواعظ، من متكلمي الأشاعرة، له تصانيف كثيرة في أصول الدين، وأصول الفقه، توفي سنة (٤٠٦هـ). راجع: وفيات الأعيان ٣/ ٤٠٢هـ، والأعلام ٦/ ٣١٣، معجم المؤلفين ٩/ ٢٠٨.

(١) نقل عنه البياضي ذلك في إشارات المرام ص٦٤، **وأبو إسحاق الأسفراييني**: هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأسفراييني الفقيه الشافعي، المتكلم، الأصولي المقلب بركن الدين، من أئمة المذهب الأشعري. نشأ في أسفرايين وانتقل إلى نيسابور، وتوفي سنة ٤١٨هـ. راجع: وفيات الأعيان ١/ ٨، السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ١١، مطبعة عيسى الحلبي، ط١، ١٣٨٤هـ، عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين ١/ ٨٣ دار إحياء التراث العربي، والأعلام ١/ ٥٩، والإسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٥٩.

(٢) الإنصاف ص٢٢.

في (الإرشاد)[١]، ومن الغريب أنه نسب إليه القول: إن أول واجب هو الشك[٢]، وهو مخالف لما ذكرناه سابقاً، وذكر ابن تيمية أن أبا هاشم الجبائي ـ وهو من المعتزلة ـ يقول: إن أول واجب هو الشك[٣].

وبعد استعراضنا للآراء السابقة ننتقل إلى الإمام الرازي لنتعرف على رأيه في هذه المسألة فنجد أن الرازي أول ما يبدأ به في عرضه لهذه المسألة، يذكر الآراء المختلفة فيها، ثم يقرر أن الخلاف في هذه المسألة هو خلاف لفظي، وذلك لأنه إذا أريد بأول الواجبات المقصودة كالقصد الأول (أي لا يكون مقصودة بالتبع سواء أكان وسيلة إلى واجب آخر كالنظر أم كالمعرفة)، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة ـ لأن المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة أو بواسطة ـ والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدوراً (أن المقدور عنده ـ ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة، والعلم ليس كذلك، فإنه قبل النظر ممتنع الحصول وبعده واجب الحصول)، وإن كان المراد به أول الواجبات كيف كانت، (سواء أكانت مقصودة بالذات أم بالتبع، فلا شك أنه القصد)[٤].

فهذه هي أهم الآراء في أول الواجبات على المكلف، وإن تعددت في الظاهر إلا أن الخلاف فيها ليس حقيقياً، وإنما الخلاف هو خلاف لفظي، كما أكد ذلك كل من الرازي، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، فالرازي ذكر هذه الآراء من دون أن ينسبها

(١) راجع: الإرشاد ص٢٥.

(٢) راجع: الطوسي: تلخيص المحصل ص٤٧.

(٣) راجع: ابن تيمية درء تعارض العقل ٧/ ٣٥٣.

(٤) المحصل ص١٣٦، ونظرية المعرفة عند الرازي ص٥٧.

لأصحابها، وحاول أن يوفق بينها لاعتقاده بأن الخلاف فيها لفظي لا غير[١]، كما أن ابن تيمية، يوافق الرازي في كون الخلاف لفظياً حيث قال: «النظر واجب وجوب الوسيلة من باب ما لا يتم الواجب إلا به، والمعرفة واجبة وجوب المقاصد فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر، وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة، وعند من يقول: إن أول الواجبات هو القصد إلى النظر فإن النزاع هنا ـ أيضاً ـ لفظي، فإن العمل الاختياري مطلقا مشروط بالإرادة»[٢].

والأرجح أن نقول: إن أول الواجبات هو معرفة الله تعالى وهو قول الأشعري (ت٣٢٤هـ)، ويمكن التوفيق بين الآراء كلها، فنقول: إن أول واجب على المكلف هو معرفة الله ﷻ، وهي غاية ومقصد عظيم، وتحتاج هذه المعرفة إلى وسيلتين اثنتين:

الأولى: قريبة وهي النظر.

والثانية: بعيدة، وهي القصد إلى النظر.

وهما ـ النظر والقصد إليه ـ واجبان لوجوب الغاية، وبذلك يتم الجمع بين الآراء، دون رد شيء منها، وهذا ما اختاره الرازي، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ) أيضاً[٣]، وهو ما اختاره شارح جوهرة التوحيد[٤].

التقليد في الإيمان:

يتضح باستقراء آراء أغلب علماء الكلام والفقهاء أنهم يتفقون على جواز

(١) راجع: الرازي: محصل أفكار المتقدمين ص١٣٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٥٣.

(٣) راجع: المحصل ص١٣٦، ودرء التعارض ٧/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٤) راجع: الباجوري: شرح جوهرة التوحيد ص٥٨ ـ ٥٩.

التقليد في فروع الشرع، خلافاً لمعتزلة بغداد(١)، أما في المسائل الأصولية، فقد حصل خلاف بين العلماء، فأجازه البعض، ورفضه البعض، وأوجبه البعض الآخر، ويرجع السبب في هذا الخلاف، إلى الاختلاف في مفهوم الإيمان، فمن اعتبر في الإيمان التصديق المطابق الجازم، فقد صح عنده التقليد في الإيمان أما من اعتبر في الإيمان أن يكون التصديق مبنياً على البرهان، لم يجوز التقليد في الإيمان(٢)، وبذلك يمكن حصر الآراء في قولين اثنين:

القول الأول: القول بجواز التقليد في الإيمان، وهو قول أكثر الفقهاء(٣)، وأهل الحديث(٤)، . . . .

---

(١) راجع: البصري: المعتمد ٢/ ٣٦٠ـ٣٦٣، قدم له وضبطه: الشيخ خليل الميس ـ دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت)، وراجع: القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ١/ ٢٨١ (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، دراسة وتحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق القاهرة، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٩٨م، والرازي: المحصول ٦/ ٧٣، والآمدي: الأحكام ٤/ ٢٢٨، تعليق: عبد الرازق عفيفي، طبع مؤسسة النور في الرياض، ط١، ١٣٨٧هـ، وصفي الدين الهندي: نهاية الوصول ٩/ ٣٨٣٩، تحقيق: د/ صالح بن سليمان اليوسف، ود/ سعد بن سالم السويح، نشر مكتبة نزار مصطفي الباز، ط٢، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

(٢) راجع: صفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية: [ل١١٤أ]، تحقيق: ثائر الحلاق/ رسالة ماجستير عنوان: «الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق الرسالة التسعينية». كلية دار العلوم ـ قسم الفلسفة الإسلامية، ٢٠٠١م.

(٣) راجع: الغزالي: إلجام العوام ص٧١ المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، والنسفي: تبصرة الأدلة ١/ ٢٨، تحقيق: كلود سلامة، نشر المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق ١٩٩٠م، والإسنوي: نهاية السول ٣/ ٢١٧، طبعة عالم الكتب، بيروت، والبصري: المعتمد ٢/ ٣٦٥.

(٤) راجع: النووي: شرح مسلم ١/ ٢٤٣، تحقيق: عصام الصبابطي وآخرون، دار الحديث، =

وبعض المتكلمين[١].

القول الثاني: القول برفض التقليد في الإيمان، وهو مذهب المعتزلة[٢]، ومعظم الأشاعرة[٣]، والشيعة[٤]، وغيرهم... مع وجود بعض الاختلاف في الآراء التفصيلية لهذه المذاهب.

موقف الرازي من التقليد:

للإمام الرازي رأيان متناقضان(جواز التقليد وعدمه) في هذه المسألة، ففي كتبه الأصولية[٥]، وفي التفسير الكبير[٦]، وأسرار التنزيل[٧]، حذا حذو أصحابه

= القاهرة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، وابن حجر: فتح الباري: شرح البخاري ١٣/ ٥٢.

(١) راجع: البصري: المعتمد ٢/ ٣٦٥، والغزالي: فضائح الباطنية ص١٢٩، تحقيق: د/ عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، والآمدي: الأحكام ٤/ ٢٢٣.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ١/ ٢٨١، وشرح الأصول الخمسة ص٦١ ـ ٦٣، والمغني ١٢/ ٧٠.

(٣) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٣٦ طبعة منقحة بإشراف: مكتبة البحوث والدراسات بدار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، وراجع: الزركشي: تشنيف المسامع ٤/ ٦٢٣، تحقيق: د/ عبدالله ربيع، ود/ سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة والمكتبة المكية، ط٢، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، وراجع: الشيرازي: الإشارة إلى مذهب أهل الحق ص١١١ ـ ١١٢، تحقيق: د/ محمد السيد الجليند وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

(٤) راجع: الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص١٦١، تحقيق: لجنة تحقيق مطبعة النجف، ومطبعة الآداب في النجف، العراق، ط١، ١٩٧٩م.

(٥) راجع: المحصول في علم أصول الفقه ٦/ ٩١ وما بعدها.

(٦) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٥/ ١٨٨ ـ ١٨٩، و٢١/ ٥٤٥، ٢٤/ ٤٦٢، ٥١٠، ٤٦٢، ٥١٠، و٢٧/ ٦٢٧ ـ ٦٢٩.

(٧) راجع: الرازي: أسرار التنزيل ١/ ٦٤ ـ ٦٥، ٩٦، تحقيق وتصحيح: د/ عبد الرحمن عميرة، =

المتكلمين فمنع التقليد، فقال: «لا يجوز التقليد في أصول الدين لا للمجتهد ولا للعوام»[١].

ومن الأدلة التي نصر الرازي بها قوله هذا أذكر:

١ ـ إن تحصيل العلم في أصول الدين واجب على الرسول ﷺ، لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[محمد: ١٩]، ولما كان واجباً على الرسول ﷺ، وجب أيضاً على أمته، لقوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[الأعراف: ١٥٧][٢].

٢ ـ دل القرآن الكريم على ذم التقليد، وثبت جواز التقليد في الشرعيات، فيصرف الذم الوارد في القرآن إلى التقليد في الأصول[٣].

٣ ـ إن التقليد أمر مشترك فيه بين المبطل وبين المحق، وذلك لأنه كما حصل لهذه الطائفة قوم من المقلدة، أيضاً حصل لأضدادهم أقوام من المقلدة، فلو كان التقليد طريقاً إلى الحق لوجب كون الشيء ونقيضه حقاً، ومعلوم أن ذلك باطل[٤].

٤ ـ الواجب تقليد المحق، ولا يعرف ذلك إلا بالدليل، فإذا عرف المقلد أن قول من يقلده صحيح، خرج عن كونه مقلداً[٥].

= والشيخ عبد المنعم فرج درويش، دار ركابي للنشر والتوزيع، مصر، ط١، ٢٠٠٠م.

(١) الرازي: المحصل ٦/ ٩١، عجائب القرآن ص٢٨، تحقيق: الشيخ خليل إبراهيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

(٢) راجع: المحصول في علم أصول الفقه ٦/ ٩١ ـ ٩٢.

(٣) راجع: المحصول في علم أصول الفقه ٦/ ٩٣.

(٤) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢٧/ ٦٢٨.

(٥) راجع: التفسير الكبير ٥/ ١٨٨.

ومن الآيات التي تمسك بها الرازي لرفض التقليد وبيان فساده أذكر:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[البقرة: ١٧٠].

وجه الدلالة: أمرهم الله تعالى باتباع الأدلة الباهرة، لكنهم عارضوا ذلك بالتقليد، وهذا دليل على فساد التقليد(١).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ١٦٩].

يقول الرازي: وهذا «يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق؛ لأنه وإن كان مقلداً للحق، لكنه قال ما لا يعلمه، فصار مستحقاً للذم لاندراجه تحت الذم في هذه الآية»(٢).

وأيضاً يستدل الرازي بهذه الآية على فساد التقليد من جهة أخرى وهي أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان، حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ١٦٨ ـ ١٦٩].

فيرى الرازي أن الله تعالى ذكر التقليد عقيب الزجر عن اتباع الشيطان، للتنبيه على أنه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد، وهذا من أقوى الأدلة على وجوب النظر والاستدلال، وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل، أو على ما يقوله الغير من غير دليل(٣).

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٥/ ١٨٨.

(٢) الرازي: التفسير الكبير ٥/ ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٥/ ١٨٩.

٣ ـ قوله تعالى حكاية عن الكفار، قول والد إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا﴾[مريم: ٤٦].

وجه الدلالة: إن سيدنا إبراهيم عليه السلام دعا والده إلى التوحيد بالأدلة ووعظه بالحسنى وبالرفق واللطف، لكن والده قابل حجة إبراهيم عليه السلام بالتقليد، فأصر على الرفض، وأصر على ادعاء إلهية ما يعبد جهلاً منه، وتقليداً، وهذا دليل واضح على فساد التقليد(١).

٤ ـ قوله تعالى: ﴿إِن كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا لَوْلَآ أَن صَبَرْنَا عَلَيْهَا ۚ وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[الفرقان: ٤٢].

وجه الدلالة: قول الكفار «لولا أن صبرنا عليها» إشارة إلى الجحود، والتقليد، فهم لم يعترضوا ألبتة على دلائل الرسول ﷺ، وما عارضوها إلا بمحض الجحود والتقليد، وهذا دليل على فساد التقليد(٢).

٥ ـ قوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٧٤].

وجه الدلالة: يرى الرازي أن هذه الآية من أقوى الدلائل على فساد التقليد، ووجوب التمسك بالاستدلال، فلو قلب الأمر، فمدح التقليد وذم الاستدلال، لكان مدحاً لطريقة الكفار التي ذمها الله تعالى وذماً لطريقة إبراهيم عليه السلام التي مدحها الله تعالى، حيث أجابهم إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ﴾[الشعراء: ٧٥ ـ ٧٦]. فأراد بذلك أن الباطل لا يتغير قديماً كان

(١) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٥٤٥.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢٤/ ٤٦٢.

أو حديثاً، وأيضاً لا يتغير الباطل إن كان متبعوه كثرة أو قلة[(١)]، فالباطل باطل في كل زمان ومكان. فذم الله تعالى، وكذلك ذم سيدنا إبراهيم عليه السلام لطريقة الكفار التي هي التقليد، خير دليل على فساد التقليد في الإيمان.

٦ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[الزخرف: ٢٣].

وجه الدلالة: يقول الرازي: «لو لم يكن في كتاب الله إلا هذه الآيات لكفت في إبطال القول بالتقليد، وذلك لأنه تعالى بين أن هؤلاء الكفار لم يتمسكوا في إثبات ما ذهبوا إليه لا بطريق عقلي ولا بدليل نقلي، ثم بين أنهم إنما ذهبوا إليه بمجرد تقليد الآباء والأسلاف، وإنما ذكر تعالى هذه المعاني في معرض الذم والتهجين، وذلك يدل على أن القول بالتقليد باطل»[(٢)].

فتقليد الآباء والأسلاف طريق باطل ومنهج فاسد، والأَولَى الرجوع إلى الدليل بدلاً من الاعتماد على مجرد التقليد.

٧ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾[الزخرف: ٢٦].

وجه الدلالة: يستدل الرازي بهذه الآية على فساد القول بالتقليد من وجهين اثنين:

الوجه الأول:

إن الله تعالى قد حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه تبرأ عن دين آبائه بناءً على الدليل. وتقليد الآباء في الأديان، إما أن يكون محرماً أو جائزاً، فإن كان محرماً بطل القول بالتقليد. أما إن كان جائزاً فأشرف آباء العرب هو إبراهيم عليه السلام، فتقليد هذا الأب الذي

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢٤/ ٥١٠.

(٢) الرازي: التفسير الكبير ٢٧/ ٦٢٧ ـ ٦٢٨.

هو أشرف الآباء أولى من تقليد سائر الآباء، فثبت أن تقليده أولى، وهو ﷺ، ترك دين آبائه، وحكم باتباع الدليل وترك متابعة الآباء، فوجب تقليده في ترك تقليد الآباء، فوجب تقليده في ترجيح الدليل على التقليد، فظهر بذلك أن القول بوجوب التقليد يوجب المنع من التقليد، فما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلاً[1]، «فوجب أن يكون القول بالتقليد باطلاً، فهذا طريق رقيق في إبطال التقليد وهو المراد بهذه الآية»[2].

الوجه الثاني:

إن ترك التقليد والرجوع إلى متابعة الدليل أولى في الدنيا وفي الدين، لأن الله تعالى قد بين لنا أن إبراهيم ﷺ قد ترك طريقة أبيه إلى متابعة الدليل، وقد جعل الله تعالى دينه ومذهبه باقياً في عقبه إلى يوم القيامة، أما أديان آبائه فقد اندرست وبطلت، فالرجوع إلى متابعة الدليل سيبقى محمود الأثر إلى قيام الساعة، أما التقليد، فينقطع أثره ولا يبقى منه في الدنيا خير ولا أثر. يقول الرازي: «فثبت من هذين الوجهين أن متابعة الدليل وترك التقليد أولى، فهذا بيان المقصود الأصلي من هذه الآية»[3].

إذن فكل هذه الآيات تدل على وجوب النظر وفساد التقليد[4].

فهذه جملة الأدلة التي ساقها الرازي في كتابه المحصول، والتفسير الكبير، وأسرار التنزيل، أما ما جاء في كتابه «نهاية العقول» فقد أجاز التقليد حيث يقول: «اختلف المتكلمون قديماً وحديثاً في التقليد في الإيمان، والصحيح عندنا أنهم من

---

(١) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢٧/ ٦٢٨.

(٢) التفسير الكبير ٢٧/ ٦٢٨.

(٣) التفسير الكبير ٢٧/ ٦٢٩.

(٤) راجع: أسرار التنزيل ١/ ٦٥، وعجائب القرآن ص٢٨.

أهل النجاة وإلا يلزم تكفير أكثر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم»[١].

ونصر الرازي رأيه هذا بأدلة منها[٢]:

١ ـ العلم الضروري قائم على أن أكثر الصحابة والتابعين ـ رضوان الله عنهم ـ ما كانوا عالمين بالأدلة، فرفض التقليد يؤدي إلى تكفير الصحابة.

٢ ـ كان رسول الله ﷺ يحكم بإسلام من يتلفظ بكلمتي الشهادة، من غير أن يطلب منه الدليل، فلو لم يصح ذلك منهم لم يقبله رسول الله ﷺ.

هذه هي الأدلة التي اعتمد عليها الرازي لإثبات صحة التقليد في الإيمان، ولكن هذه الأدلة فيها نظر، فالدليل الأول، وهو أن العلم الضروري قائم على أن أكثر الصحابة والتابعين رضوان الله عنهم ما كانوا عالمين بالأدلة. . . كلام غير صحيح، فالصحابة رضوان الله عنهم كانوا عالمين بالأدلة، وفضائلهم معروفة ولا تخفى على أحد، ويكفي في رسوخ معارفهم، وقوة إيمانهم، قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾[الفتح: ٢٦]. فهذه شهادة عظيمة في حقهم صادرة من ملك الملوك، العالم بكل شيء، وقد قال رسول الله ﷺ فيهم: **«أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم أهتديتم»**[٣]. فيكفي في إمامتهم لجميع الخلق، أنهم قد بلغوا المرتبة العليا في الاجتهاد، وكانوا دعاة للخلق والناس إلى الإسلام، وعبادة الله تعالى، وكانوا رضي الله عنهم المرجع في المسائل المفصلة، وجميع الحوادث النازلة، يقيمون حجة الله عليهم وكان رسول الله ﷺ قدوتهم في النظر والسلوك، فلقد عاينوا التنزيل،

---

(١) الرازي: نهاية العقول ٢/ ٥٣٢.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٣٢.

(٣) أخرجه: البيهقي في (ك) المدخل عن ابن عباس، دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ، والدارقطني في كتاب غرائب مالك عن جابر، والقضاعي في مسند شهاب عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وسألوا، واستفسروا عن القضايا التي تحتاج إلى شرح وإيضاح[١]، ففهموا ما أراد الله منهم، وما احتاج إلى بيان بينه لهم رسول الله ﷺ بسنته[٢]، فقد آمن الصحابة بأصول الدين عن فهم ونظر واقتناع عقلي، وتوجيههم الأسئلة للرسول ﷺ، كان لمعرفة ما لم يدركوه وليس رغبة في الجدل المذموم أو التشكيك[٣]، إذن فقد كان الصحابة حريصين على الفهم والاستيعاب لكل ما يتعلمونه، فعثمان بن عفان، وعبدالله بن مسعود رضي الله عنهما قالا: «كنا إذا تعلمنا من النبي ﷺ عشر آيات لم نجاوزها حتى نتعلم ما فيها من العلم والعمل»، قالوا: «فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً»[٤].

إذن فالقول: إن أكثر الصحابة غير عالمين بالأدلة كلام غير صحيح[٥].

وفيما يتعلق بالدليل الثاني، وهو أن الرسول ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، كانوا يحكمون بإسلام من ينطق بالشهادة من دون أن يطلب منه الدليل، لا يعد دليلاً على جواز

---

(١) راجع: الدكتور مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين علم الكلام ص٢٤، دار الدعوة الإسكندرية، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

(٢) راجع: ابن منده: الإيمان ص٤، تحقيق: الدكتور علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، المجلس العلمي لإحياء التراث الإسلامي، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

(٣) راجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: في علم الكلام مذاهب وقضايا ص٥٦ ـ ٥٧، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

(٤) ابن تيمية: نقض المنطق ص٥٩، صححه: محمد حامد الفقي ـ المكتبة العلمية ـ بيروت ـ لبنان، وتخريج الأثر في مسند أحمد ٥/ ٤١٠، رقم ٢٣٥٢٩، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان ٢/ ٣٣٠.

(٥) راجع: أبو عبدالله السنوسي: شرح السنوسية الكبري (المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد) ص٤٧، تقديم: د/ عبد الفتاح عبدالله بركة، ط١، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، دار القلم ـ الكويت.

التقليد، لأن هذا من باب إجراء الأحكام على المكان والظواهر وليس الكلام في ذلك، وإنما المقصود من المسألة هو ما بين العبد وربه، فما الذي ينجيه من الخلود مع سائر الكفرة في النار[1]، وبذلك تبين أن الاستدلال بهذين الدليلين ليس في محله، أما ما نقل عن الرازي بأنه قال في آخر حياته: «اللهم إيمان العجائز»[2]، فقد تمسك به من أجاز التقليد في الإيمان، والبعض ظن أن الإمام الرازي طلب في آخر حياته أن يكون إيمانه كإيمان العجائز في التقليد، أي أنه نصر القول بالتقليد، وهذا الفهم غير صحيح ـ في رأي ـ، وكلام الرازي يحتمل أكثر من وجه، فربما تمنى الرازي لعظم الخوف في هذا الموقف، الدخول في حرز المقلدين حقيقة، أو على معنى التلهف والندم على ما فات، ويحتمل أيضاً أنَّه أراد دِيْنَ العجائز المقتصرات على القدر الضروري في تصحيح العقائد فلم يبحثوا في الزائد، فصفت عقائدهم حتى ماتوا على ذلك، فهو حال عجائز ذلك الزمان وما قبله من الأزمنة الفاضلة، فلعله يقصد الإيمان الراسخ الذي لا يهتز بالشبهات التي يثيرها المتكلمون، فهذا مراد الرازي والله أعلم[3]، أي أراد إيماناً خالياً من الجدل والشبهات، فالمعروف أن حياة الرازي مليئة بالمجادلات والمناظرات، وإيراد الشبهات على الخصوم، والأخذ والرد، ففي ذلك الموقف ـ وقت الموت ـ أراد أن يقابل الله تعالى بنفس صافية، خالية من كل ذلك الشغب، فدعا بهذا الدعاء.

إذن فللإمام الرازي في هذه المسألة رأيان متناقضان، القول بجواز التقليد، والقول بفساده، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو ما الرأي الذي انتهى إليه الرازي

---

(١) راجع: شرح السنوسية الكبرى ص٣١ ـ ٣٢.

(٢) راجع: شرح السنوسية الكبرى ص٣٣.

(٣) راجع: شرح السنوسية الكبرى ص٤٠ ـ ٤٣.

في هذه المسألة؟

ولمعرفة الجواب نقول: إن الرأي الذي انتهى إليه الرازي هو رفض التقليد في الإيمان؛ فالقول بجواز التقليد لم يذكره إلا في مؤلف واحد من مؤلفاته، وهو «نهاية العقول»، أما رفض التقليد، فقد ذكره في ثلاثة من كتبه، **الأول**: المحصول في أصول الفقه، **والثاني**: أسرار التنزيل، **والثالث**: التفسير الكبير.

وكتاب (التفسير الكبير) متأخر عن (نهاية العقول)، لذا فنقول: إن الرأي الذي انتهى إليه الرازي هو **رفض التقليد**، ولقد ذم الرازي التقليد في (التفسير الكبير) عند تفسيره للآيات الدالة على تقليد الآباء ـ كما رأينا سابقاً ـ وأذكر منها ما قاله الرازي في سورة الزخرف، حيث رفض فيها التقليد، وقال عند الانتهاء من تفسيرها: «تم تفسير هذه السورة يوم الأحد الحادي عشر من ذي الحجة سنة ثلاث وستمائة والحمد لله...»[(١)].

والمعلوم أن وفاة الرازي كانت سنة (٦٠٦هـ)، فهذا يدل على أن الرأي الذي انتهى إليه الرازي هو القول بفساد التقليد، **وبهذا الرأي يكون الإمام الرازي موافقاً لما ذهب إليه أصحابه الأشاعرة والمعتزلة أيضاً في رفض التقليد في الإيمان**، والجدير بالذكر هنا أن بعض الأشاعرة قد تشدد في مسألة التقليد، ومنهم البغدادي (ت٤٢٩هـ) حيث ذهب إلى أن المقلد إذا خشي ورود أي شبهة تفسد اعتقاده فهو كافر[(٢)]، أما الغزالي (ت٥٠٥هـ) فنراه قد تساهل في هذه المسألة، وبين أن القول بإيجاب النظر يؤدي إلى القول بعدم صحة إيمان العوام وهذا لا يجوز، وبين أن

---

(١) الرازي: التفسير الكبير ٢٧/ ٦٥٠.

(٢) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٣٥.

الله ﷻ لم يكلف الخلق إلا الإيمان، والتصديق إيمان العوام، وهذا على ست مراتب، وكيفما حصل ذلك التصديق فلا بأس به مع اعترافه أن للعارف درجة على المقلد[١].

وحكى الآمدي (ت٦٣١هـ) اتفاق الأصحاب على انتفاء كفر المقلد، وذكر أن أبا هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) هو الوحيد الذي قال بعدم صحة إيمان المقلد[٢].

ولقد نسب إلى المعتزلة القول بتكفير المقلد، لكن هذا الكلام يحتاج للبحث، لأن البغدادي (ت٤٢٩هـ) وهو من خصوم المعتزلة نسب لهم هذا القول، لذا فالأفضل الحكم على المعتزلة بناء على أقوالهم هم، فقد بحث القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في هذه المسألة، فرفض التقليد بكل صوره[٣]، لكنه لم يقل: إن الواجب معرفة كل شيء بالدليل حيث قال: «فإن قيل: أفيلزمهم معرفة كل الذي تذكرونه من المسائل؟ قيل له: لا، وإنما يلزمهم الجمل من ذلك، ما لم تحدث عليهم شبهة تشككهم، فحينئذ يلزمهم النظر فيما يزيل تلك الشبهة»[٤]، وهذا الكلام دليل على أنهم لم يرفضوا التقليد مطلقاً، وإنما رفضوا التقليد الذي قد يرد على صاحبه شبه تشككه فيجب في هذه الحالة النظر لإزالة الشبهة، كما اشترطوا أن يكون المقلد عالماً بأصول المسائل على الإجمال.

---

(١) راجع: الغزالي: إلجام العوام ص٦٩ ـ ٧٠.

(٢) راجع: الدكتور/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١١٣، دار السلام، القاهرة ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، وراجع: البغدادي: أصول الدين ص١٣٥ حيث ذكر قول الجبائي بتكفير المقلد.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٦١ ـ ٦٣.

(٤) القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ١/ ٢٨١ (ضمن رسائل العدل والتوحيد).

أما ما نسب إلى الأشعري (ت٣٢٤هـ) من القول بعدم صحة إيمان المقلد، وأنه لا يستحق اسم مؤمن حتى يعرف الدليل العقلي في كل مسألة[١]، فقد جزم بعض الثقات أن هذا مفترى عليه بما فيه من التشدد غير المعقول[٢]، كما وأنكر نسبته إليه بعض الأشاعرة[٣]، فهذا الكلام لم نجده في كتب الأشعري المتوافرة، أيضاً فإن الأشعري لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين حتى يقول: إن المقلد ليس مؤمناً ولا كافراً، وهو يعتبر المقلد عاصياً بتركه النظر والاستدلال وعليه فيفسر الكلام ـ والله أعلم ـ بأن النظر شرط لكمال الإيمان، وليس شرطاً لصحته، وأيضاً فالقول السابق المنسوب للأشعري وأصحابه يلزم عنه تكفير العوام، ولم ينقل عن أحد منهم القول بتكفير المقلد صراحة باستثناء الطبري (ت٣٨٠هـ)[٤]، وهذا ما يؤكد أن النظر ـ عنده ـ هو شرط لكمال الإيمان والله أعلم.

وأيضاً فقد حكي عن الأشعري أنه قال عند موته: «اشهدوا علي أنني لا أكفر أحداً من عوام أهل القبلة لأني رأيتهم يشيرون إلى معبود واحد»[٥].

---

(١) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) راجع: مذكرة في علم الكلام ص٢٨، والسبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٤١٨.

(٣) كالقشيري وأبي إسحاق، راجع: الزركشي: تشنيف المسامع ٤/ ٦٢٥، دراسة وتحقيق: د/ عبدالله ربيع، د/ سيد عبد العزيز، توزيع مؤسسة قرطبة، القاهرة، والمكتبة المكية، مكة المكرمة، ط٢، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، والسبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٣٨٥، ٤١٨، ٤٢٠.

(٤) راجع: محمود سلامة سيد عبد الواحد: قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية ص٣١٣، رسالة ماجستير قسم الفلسفة الإسلامية ـ كلية دار العلوم ـ ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، إشراف أ. د/ محمد السيد الجليند.

(٥) أورد هذا النص الأستاذ محمود البشبيشي في كتابه: مذكرة في علم الكلام ص٤٨.

وتحقيق الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى المقلِّد، فإن كان جازماً بصحة قول المقلَّدّ جزماً قوياً حتى لو رجع المتبوع لم يرجع التابع، في هذه الحالة يقبل تقليده، وإلى هذا يرجع القول بكفاية التقليد، أما إن لم يجزم المقلِّد بصدق قول المقلَّدَ جزماً قوياً قاطعاً، أي لو رجع مقلده لرجع هو، في هذه الحالة لا يقبل تقليده، وعلى هذا يحمل القول بعدم كفاية التقليد، فالخلاف في المقلِّد الجازم، أما الشاك والظان فمتفق على عدم صحة إيمانهما، ولقد بين شارح جوهرة التوحيد، أن أحكام الدنيا يكفي فيها الإقرار فقط[1].

وهناك فرق بين التقليد والاتباع، وكما يقول ابن حزم (ت٤٥٦هـ): فالتقليد هو «أخذ المرء قول من دون رسول الله ﷺ ممن لم يأمرنا الله ﷻ باتباعه قط، ولا بأخذ قوله، بل حرم علينا ذلك ونهانا عنه».

أما الاتباع: فهو «أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذي افترض علينا طاعته وألزمنا اتباعه وتصديقه وحذرنا عن مخالفة أمره وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد، فليس تقليداً بل هو إيمان وتصديق واتباع للحق وطاعة لله ﷻ وأداء للمفترض»[2].

فاتباع الرسول ﷺ، لا يعد تقليداً أبداً وهو واجب على المسلمين جميعاً.

وأدق الآراء كما قال الدكتور عبد المقصود عبد الغني ـ رحمه الله تعالى ـ هو القول: إن التقليد والنظر جائزان، وأنا أميل إلى هذا الرأي أيضاً، إذ إن المقصود هو

(١) راجع: شرح جوهرة التوحيد ص٥٧، راجعه وقدم له الأستاذ/ عبد الكريم الرفاعي، مؤسسة أنس بن مالك للطباعة والتوزيع بيروت.

(٢) ابن حزم: الفصل ٤/ ٦٨ ـ ٦٩، تحقيق: د/ محمد إبراهيم نصر، ود/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، وقارن مع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٦٣.

حصول الإيمان الجازم في القلب سواء أكان ذلك بنظر، أو تقليد، أم إلهام، لكن إذا لم يطمئن قلب الإنسان إلا بالدليل، كان الدليل أو النظر في حقه واجباً[١].

* * *

(١) راجع: الدكتور/ عبد المقصود عبد الغني: في علم الكلام ص٣٧.





الفصل الثاني

موقف الرازي من حجية الدليل النقلي في العقيدة

*** تعريف الدليل:**

عرَّف المعتزلة الدليل بأنه: «ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير، إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه»(١).

إذن فقد اشترط المعتزلة في الدليل شرطين اثنين:

الأول: إمكان التوصيل به إلى العلم بالغير.

الثاني: تحقيق القصد من واضعه في نصبه دليلاً.

أما الأشاعرة:

فقد عرَّفه الباقلاني (ت٤٠٣هـ) بأنه «ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره»(٢). وهو نفس تعريف الجويني(٣) (ت٤٧٨هـ).

أما الرازي فالدليل عنده: «هو الذي يمكن أن يوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم» ويعرفه أيضاً بقوله: «هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول»(٤).

ونلاحظ أن تعريف الدَّليل عند أغلب المتكلمين واحد، ويقصد منه التوصل

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٨٨.

(٢) الباقلاني: الإنصاف ص١٥.

(٣) راجع: الجويني الإرشاد ص٢٩.

(٤) المحصول ١/ ٨٨، وراجع: المحصل ص١٤١، نهاية العقول ١/ ٢١٤.

إلى معرفة العلم بالغير.

أقسام الدليل:

يقسم الدليل عند المتكلمين حسب الجهة المعتبرة، فمن حيث إفادته العلم أو الظن يقسم إلى: دليل قطعي، ودليل ظني[١].

والدليل القطعي هو ما أفاد العلم اليقيني، ويختص باسم الدليل عند الإطلاق في العرف الكلامي.

أما الدليل الظني:

ما أفاد ظناً راجحاً، ويطلق عليه مصطلح الأمارة، وربما يطلق عليه اسم دليل مع التنصيص على أنه ظني، فالدليل عند جمهور الأصولين يشمل القطعي والظني، حيث عرفوه بأنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، سواء أكان قطعياً أم ظنياً، فالدليل يقتاده الأمارة[٢]، وقال صاحب المواقف: «وهو يشمل الظني والقطعي، وقد يخص بالقطعي ويسمى الظني أمارة»[٣].

والرازي يعرف الأمارة بأنها ما يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول[٤]، أو هي «التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن»[٥][٦].

(١) راجع: أبا الحسن البصري: المعتمد ١/ ١٠، ٢/ ١٩٠، والإيجي المواقف ص٣٤ ـ ٣٥: أحمد قوشتي: حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة ص٢٠، رسالة ماجستير قسم الفلسفة الإسلامية ـ كلية دار العلوم، ١٩٩٨م.

(٢) راجع: هامش المحصول ١/ ٨٨.

(٣) راجع: المواقف ص٦٧.

(٤) المحصل ص١٤١.

(٥) المحصول ١/ ٨٨.

(٦) راجع: المحصول ١/ ٨٨.

وهناك تقسيم آخر للدليـل، وذلك حسب مصدره، حيث يقسم الدليل إلى عقلي ونقلي، وقال بهذا التقسيم المعتزلة والأشاعرة.

أما المعتزلة فالقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) يقسم الدليل إلى قسمين ما يدخل تحت باب العقليات، وما يدخل تحت باب الشرعيات[١]، وهذا ما نجده أيضاً عند أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)[٢].

ونجد هذا التقسـيم عنـد الأشاعرة، فالأشعري (ت٣٢٤هـ) يرى أن «جملة الطرق التي يدرك بها العلوم الضرورية والاستدلالية تنحصر في أدلة خمسة: العقول والكتاب والسنة والإجماع والقياس»[٣].

وكذلك الجويني (ت٤٧٨هـ) فالدليل عنده ينقسم إلى «العقلي والسمعي»، وقال به التفتازاني (ت٧٩٢هـ) أيضاً[٤].

وذهب بعض المتكلمين إلى تقسيم الدليل إلى ثلاثة أنواع: دليل عقلي، دليل نقلي، ودليل مركب من العقلي والنقلي معاً.

وقال بهذا التقسيم الرازي فعنده الدليل: «إما أن يكون عقلياً محضاً، أو سمعياً

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص٥٥.

(٢) راجع: المعتمد ٢/ ٦٩٠، **وأبو الحسين البصري هو**: محمد بن علي الطيب، البصري، المعتزلي (أبو الحسين) متكلم، أصولي كان من أئمة المعتزلة المشهورين، ولد في البصرة، وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٣٦هـ، من أهم مؤلفاته: المعتمد في أصول الفقه، وكان من أشهر تلاميذ القاضي عبد الجبار، وراجع: البغدادي (أبي بكر أحمد): تاريخ بغداد ٣/ ٣١٤، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ومعجم المؤلفين ١١/ ٢٠.

(٣) الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام ١/ ٢٣.

(٤) شرح المقاصد ١/ ٣٩.

محضاً، أو مركباً منهما»[١].

وتابعه على هذا التقسيم كل من الآمدي (ت٦٣١هـ)[٢]، والإيجي (ت٧٥٦هـ)[٣]، والتفتازاني(ت٧٩٢هـ)[٤].

وهذا التقسيم يرجع إلى التقسيم الثنائي (عقلي وسمعي) وذلك لاستحالة وجود دليل سمعي محض[٥]، وذلك لاعتماد الدليل النقلي على إحدى المقدمات العقلية. فلا بد من استعمال العقل في الدليل النقلي، إما من حيث إثبات حجيته أو النظر في مضمونه، والضابط في ذلك «أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتها فإنه لا يمكن إثباتها بالنقل، وكل ما كان إخباراً عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه، فإنه لا يمكن معرفته إلا بالحس أو بالعقل، وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية»[٦].

ومن خلال استعراضنا لتقسيم المتكلمين للدليل إلى عقلي وسمعي (نقلي)، فإننا نرى أنه من الواجب ذكر تقسيم آخر قال به شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وهو تقسيم الدليل إلى شرعي، وغير شرعي[٧]، ويدخل تحت الدليل الشرعي

---

(١) الرازي: المحصل ص١٤١، والأربعين ص٢٥١ ـ ٢٥٢، ط حيدر أباد الدكن، ط٢، ١٣٤٤هـ.

(٢) راجع: الآمدي: الأحكام ١/ ١٢.

(٣) راجع: الإيجي: المواقف ص٣٩.

(٤) راجع: شرح المقاصد ١/ ٣٩.

(٥) راجع: الرازي المحصل ص١٤٢، الأربعين ص٢٥١.

(٦) الرازي: المعالم ص٨ ـ ٩.

(٧) راجع: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ١١٤ ـ ١١٥.

قسمان دليل شرعي سمعي، ودليل شرعي عقلي[١]، والشرعي إما أن يراد به ما أثبته الشرع ودل عليه وهذا يعلم بالعقل والشرع تارة، ويعلم بخبر الصادق وحده تارة، وإما أن يراد به ما أباحه الشرع وأذن فيه، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دل عليه ونبه عليه القرآن الكريم، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات[٢].

ولهذا التقسيم فائدة وهي الخروج من علاقة التضاد والتعارض المفترضة بين العقل والنقل، فبهذا التقسيم نتخلص من مشكلة تقديم العقل على النقل، أو تقديم النقل على العقل، حيث يتم إدراج العقل تحت مفهوم الشرع، فبذلك لا يدع مجالاً لمن يدعي التعارض بينهما، أو يبحث في تقديم أحدهما على الآخر، وهذا التقسيم لو قدر له الشيوع لَحلَّ جُزءاً كبيراً من المشكلة المثارة حول علاقة النقل بالعقل[٣].

بعد هذه الجولة السريعة في تقسيم الدليل، نجد أن الاتجاه السائد عند كل من المعتزلة والأشاعرة هو تقسيم الدليل إلى نقلي وعقلي.

الدليل النقلي وحجيته في مسائل العقيدة:

الدليل النقلي:

ويطلق عليه أحياناً الدليل الشرعي، وأحياناً أخرى الدليل النقلي أو (السمعي)[٤]، وعرفه الباقلاني بأنه «ما يدل بطريق المواضعة على دلالته»[٥]، بينما نجد القاضي

---

(١) راجع: ابن تيمية: درء تعارض والنقل ١/ ١١٤، وابن القيم: مختصر الصواعق ١/ ١٧، مكتبة المتنبي، القاهرة (د.ت).

(٢) راجع: درء تعارض العقل ١/ ١١٤ ـ ١١٥.

(٣) راجع: أحمد قوشتي: حجية الدليل النقلي ص٢٤.

(٤) راجع: د/ مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ص١٤٢.

(٥) الباقلاني: التقريب والإرشاد ١/ ٢٠٥، تحقيق: د/ عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة =

عبد الجبار (ت٤١٥هـ) يعرفه بأنه «الكتاب والسنة»[١].

وذهب أكثر متكلمي المعتزلة والأشاعرة إلى تقسيم الدليل السمعي إلى ثلاثة أقسام هي: الكتاب، والسنة، والإجماع[٢].

حجية الكتاب في العقيدة:

الكتاب هو «القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو كلام الله المعجز المنزل على النبي ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، والمتعبد بتلاوته، المفتتح بسورة الفاتحة، والمختتم بسورة الناس»[٣].

ولقد اتفق جميع المسلمين على أن القرآن الكريم حجة، نقل ذلك ابن حزم[٤]

= الرسالة، ١٤١٣هـ، ود/ يحيى هاشم فرغل: الأسس المنهجية في العقيدة الإسلامية ص١٨٤، دار الفكر العربي، مطبعة دار القرآن، تاريخ الإيداع بدار الكتب ١٩٧٨م.

(١) المغني ١٤/ ١٥، تحقيق: الأستاذ مصطفى السقا.

(٢) راجع: د/ حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص١٥٣ المطبعة الفنية، الناشر مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م، والقاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص٨٨، وأبو الحسين البصري المعتمد ٢/ ٩٠٩، والباقلاني: الإنصاف ص١٩، ٢٠، والبغدادي: أصول الدين ص١٧، والزركشي: البحر المحيط ١/ ٣٦ قام بتحريره الشيخ عبد القادر عبدالله العاني، وراجعه د/ عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م. أعادت طبعه دار الصفوة الغردقة، والجويني: البرهان في أصول الفكر ١/ ١٤٧، تحقيق: د/ عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط٤، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

(٣) الجرجاني: التعريفات ص١٧٤، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث (د.ت)، وابن خلدون: المقدمة ص٤٠٢، دار الفكر (د.ت).

(٤) ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ولد ومات بقرطبة في الأندلس، كان والده وزيراً لأميرها، وهو صار وزيراً أيضاً، كان ظاهرياً، توفي سنة (٤٥٦هـ) من مؤلفاته: =

(ت٤٥٦هـ) حيث ذكر أن الكل يوجب «الأخذ في القرآن، وأنه هو المتلو عندنا نفسه، وإنما خالف في ذلك قوم من غلاة الروافض[(١)]، هم كفار بذلك، مشركون عند جميع أهل الإسلام»[(٢)].

إذن فقد اتفق جميع المسلمين على حجية القرآن وعده أحد مصادر الأدلة، فالمعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء[(٣)] (ت١٣١هـ) جعلوا القرآن من مصادر أدلتهم، فالحق عند واصل بن عطاء يعرف من وجوه أربعة: «كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع»[(٤)]، وهنا نلاحظ أن واصل بن عطاء قد قدَّم

= «طوق الحمامة من الألفة والآلاف»، و«إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتقليل»، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل»: هاجم فيه الأشاعرة. أحرقت كتبه، وسجن. راجع: د/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص١٣، والزركلي: الأعلام ٥/ ٥٩، وديع واصف مصطفى: ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق ص٢٣ ـ ٧٩، أبو ظبي، المجمع الثقافي ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

(١) **الروافض**: سموا بذلك لأنهم رفضوا إمامة زيد بن علي لمخالفته مذهب آبائه في الأصول، راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٢٩.

(٢) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٩١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

(٣) واصل بن عطاء: واصل بن عطاء الغزال أبو حذيفة، كان من تلاميذ الحسن البصري، ثم اعتزله فقيل: إن أتباعه سموا المعتزلة لذلك، فهو رأس المعتزلة، توفي سنة ١٣١هـ، تسمى فرقته بالواصلية، وهو أول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين. راجع: شذرات الذهب ١/ ١٨٢ ـ ١٨٣، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٥٠ ـ ٥٣، والفرق بين الفرق ص٧٠ ـ ٧٢، والأسفراييني: التبصير في الدين ص٤٠ ـ ٤٢، تعليق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، ط١، ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤١م، ولسان الميزان ٦/ ٢١٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٤٦٤، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.

(٤) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال ص٢٣٤، ود/ النشار: نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٣٩٥، =

الاحتجاج بالقرآن على العقل، بخلاف من جاء بعده من المعتزلة، فالسمة الغالبة عندهم تقديم العقل على القرآن في الترتيب، والنظام[١] (ت٢٣١هـ) يبين أن الحكم يعلم «بالعقل، أو الكتاب، أو إجماع النقل»[٢].

وللمعتـزلة جهود كبيـرة في الدفاع عن حجيـة القرآن، وإثبات دلالته على المسائل العقدية سواء بالتصريح أو بالرد على كل من طعن في القرآن الكريم، أو أثار الشبهات والشكوك حوله، وللخياط[٣] (ت٣٠٠هـ) نص يذكر فيه أن القرآن الكريم حجة عند المعتزلة فيقول: «من أخبار الله عند المعتزلة القرآن، وهو حجتهم على

= د/ عبد الفتـاح الفاوي: قواعـد المنهج عنـد واصـل بن عطـاء ص١٢١، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، دار النمر للطباعة، القاهرة، العدد ٣، السنة ٣، يونيو ١٩٩١.

(١) **النظام**: هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام، تلميذ أبو الهذيل العلاف، وابن أخته، من أئمة المعتزلة، وهو شيخ النظامية التي نسبت إليه، من أذكياء المعتزلة، وذوي النباهـة منهم من أشهر تلاميـذه: الجاحـظ، وتوفي سنة ٢٣١هـ. راجـع: الملل والنحل ١/ ٥٣، والفرق بين الفرق ص١٣١ ـ ١٥٠، والقاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٢٦٤، ود/ محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم ين سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ص١ ـ ٩، دار النديم للصحافة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩م.

(٢) راجع: الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٤٤١، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام ص١٧.

(٣) **الخياط**: أبو الحسين، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط من أعيان المعتزلة ذكره ابن المرتضى في الطبقة الثامنة، اشتهر بعلمه بمذاهب المتكلمين، وآرائهم، ويشهد له بذلك كتابه الانتصار ـ وهو الوحيد الذي وصلنا ـ وقد ردّ فيه على ابن الراوندي الملحد، راجع: ابن المرتضي: المنية والأمل ص٧٣ وما بعدها، ود/ نيبرج: مقدمة الانتصار ص١٠ ـ ١٤. ود/ عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة ص١٧٦.

من خالفهم في توحيد، أو عدل، أو وعيد، أو أمر بمعروف، أو نهي عن منكر»[١].

ويؤكد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) على أهمية الاستدلال بالقرآن الكريم في مسائل العقيدة[٢] وأنه محروس عن المطاعن والشبهات حفظه الله، وليس فيه زيادة ولا نقصان[٣]، «فالأمة مكفرة لمن يجحد السورة منه، والآية، كما يكفرون من يجحد تحريم الخمر، والزنا، ووجوب الصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، لأنهم يعلمون ذلك بالنقل على سبيل الاضطرار كما يعلمون غيره»[٤].

ويؤكد الجاحظ[٥] (ت٢٥٥هـ) من قبل على أهمية الكتاب والسنة والنقول الصحيحة فبهما يعرف الحلال والحرام[٦].

إذن جميع المعتزلة مقرون بحجية الكتاب، وليس بينهم، وبين أهل السنة خلاف في هذه المسألة.

موقف الأشاعرة في حجية القرآن:

نقل الأشعري (ت٣٢٤هـ) إجماع سلف الأمة على التصديق بالقرآن الكريم،

---

(١) الخياط: الانتصار ص٧٨، تحقيق: د/ نيبرج، مكتبة الأزهرية ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

(٢) راجع: المغني ١٦/ ٣٢٩، ٣٣٠، تحقيق: أمين الخولي.

(٣) راجع: الأصول الخمسة ص٦٠٧.

(٤) المغني ١٦/ ١٦٣، شرح الأصول الخمسة ص٦٠١.

(٥) **الجاحظ**: عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، البصري، المعتزلي، أبو عثمان، عالم، أديب، مشارك في أنواع العلوم، شيخ الجاحظية من المعتزلة، ولد بالبصرة سنة ١٦٣هـ، وتوفي بها سنة ٢٥٥هـ. راجع: لسان الميزان ٤/ ٣٥٥، وتاريخ بغداد ٢/ ٢١، وفيات الأعيان ٣/ ٢٤٠، والأعلام ٥/ ٨٤.

(٦) **الجاحظ**: المختار من رسائل الجاحظ على هامش الكامل للمبرد ٢/ ٢٥١، اختيار الإمام عبيدالله بن حسان، القاهرة، ١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م.

والإقرار بكل ما جاء فيه فقد «أجمعوا على التصديق بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله، وما ثبت به النقل من سائر سنته ووجوب العمل بمحكمه، والإقرار بنص مشكله ومتشابهه، ورد كل ما لم يحط به علماً بتفسيره إلى الله، مع الإيمان بنصه»[(١)].

وأدلة الأشعري في مسائل العقيدة مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث[(٢)]، بالإضافة للأدلة العقلية.

وإذا انتقلنا إلى الباقلاني (ت٤٠٣هـ) نجده قد ألف كتاباً سماه «إعجاز القرآن» لإثبات أن القرآن الكريم هو كلام الله ﷻ، وموحى به، وأنه حجة «فيه الحكمة، وفصل الخطاب، مجلوة عليك في منظر بهيج، ونظم أنيق، ومعرض رشيق، غير معتاص على الأسماع، ولا متلو على الأفهام، ولا مستكره في اللفظ، ولا متوحش في المنظر غريب في الجنس، غير غريب في القبيل، ممتلىء ماء ونضارة، ولطفاً وغضارة، يسري في القلب كما يسري السرور، ويمر إلى مواقعه كما يمر السهم، ويضيء كما يضيء الفجر، ويزخر كما يزخر البحر»[(٣)].

وله كتاب آخر هو «الانتصار لنقل القرآن» صنفه لإثبات صحة نقل القرآن، وقطعية ثبوته، وأن «جميع القرآن الذي أنزله الله تعالى، وأمر بإثباته ولم ينسخه،

---

(١) الأشعري: أصول أهل السنة والجماعة، المسماة برسالة أهل الثغر ص٩٨، تحقيق: أ. د/ محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم (د.ت).

(٢) راجع: الأشعري: الإبانة ص٣٤، ص٤٠، تحقيق: عباس صباغ، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

(٣) الباقلاني: إعجاز القرآن ص١٨٩، علق عليه وأخرج أحاديثه: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

ولا رفع تلاوته، هو هذا الذي بين اللوحين، الذي حواه مصحف عثمان ﷺ، ولم ينقص منه شيء، ولا زيد فيه شيء، نقله الخلف عن السلف»(١).

وكذا ذَهَبَ بقية الأشاعرة جميعهم إلى إثبات حجية القرآن الكريم(٢).

وإذ انتقلنا إلى الرازي وجدنا «التفسير الكبير» وهو من أهم مؤلفاته يقف شاهداً لاهتمام الرازي بالقرآن الكريم، وإثباته لحجيته(٣)، والرد على الملحدين، ولا يخلو كتاب من كتب الرازي من كثير من الآيات القرآنية التي كان يستدل بها، وهو يستنبط من القرآن الكريم أكثر الأدلة، حيث بين اشتمال القرآن على جميع الدلائل العقلية والسمعية، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡكُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾[البقرة: ٢٠٩]. ذكر أن القرآن الكريم «يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية، أما الدلائل العقلية فهي: الدلائل على الأمور التي لا تثبت صحة نبوة محمد ﷺ إلا بعد ثبوتها نحو العلم بحدوث العالم، . . . وأما البينات السمعية: فهي البيان الحاصل بالقرآن، والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة في هذه الآية»(٤).

حجية السنة النبوية:

السنة النبوية هي الدليل السمعي الثاني، وهي تمثل مع القرآن الكريم الأصلين

---

(١) الباقلاني: نكت الانتصار لنقل القرآن ص٥٩، تحقيق: د/ محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧١م.

(٢) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٣ ـ ١٤، والجويني الإرشاد ص٣٤٦، الرازي التفسير الكبير ١٩/ ١٦٠، ١٦١، النووي: التبيان في آداب حملة القرآن ص٩٨ ـ ٩٩، مكتبة الزهراء، القاهرة، (د. ت).

(٣) راجع: المطالب العالية ٩/ ١١٧.

(٤) التفسير الكبير ٥/ ٢١٠.

الرئيسين للدين الإسلامي، والسنة هي: «ما نقل عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير»[١].

والسنة النبوية حجة في ذاتها، ولم يقع خلاف في ذلك لكن الخلاف وقع في طريقة نقلها، وصحة نسبتها إلى النبي ﷺ، ولقد وصل الأمر إلى إنكار حجيتها بالكلية عند طوائف من الفرق الغلاة[٢]، ونقل ابن حزم (ت٤٥٦هـ) إجماع المسلمين على تكفير كل من يجحد حجية السنة، ويقتصر على العمل بالقرآن، ونسب هذا القول إلى غلاة الروافض[٣]، وذكر البغدادي (ت٤٢٩هـ) أن إنكار الخوارج لحجية السنة لا يؤثر في الإجماع[٤].

وقد قسم العلماء الأخبار من حيث عدد رواتها إلى:

أخبار متواترة، وأخبار آحاد[٥].

أما المتواتر:

تعريف المتواتر، لغة: هو ترادف الأشياء المتعاقبة واحداً بعد واحد بمهلة.

فقد اتفق أكثر العلماء على تعريفه تعريفات متقاربة[٦]، ومن هذه التعاريف:

---

(١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٤١، دار الاتحاد العربي للطباعة القاهرة ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

(٢) راجع: عبد الغني عبد الخالق: حجية السنة ص١٥، دار القرآن الكريم، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

(٣) راجع: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ٨.

(٤) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٤ ـ ١٥، دار الفكر، بيروت، ط: ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

(٥) راجع: الجويني: البرهان ١/ ٥٦٦.

(٦) راجع: مقدمة ابن الصلاح ٢٦٧ ـ ٢٦٩، تحقيق: د/ نور الدين العتر، دار الفكر، دمشق، ط٣، =

«المتـواتر هو الذي رواه كثـير، يؤمن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى انتهاء السند وكان مستندهم الحس»[١].

واتفق جميع المسلمين على حجيته في العقائد والعمليات، فهو يفيد العلم والعمـل معاً، فقد نقل ابن حزم (ت٤٥٦هـ) اتفاق المسلمين على حجيته، حيث قال: «خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه، لأن بمثلـه عرفنـا أن القرآن هو الذي أتى به محمد ﷺ، وبه علمنا عدد ركوع كل صلاة وعدد الصلوات، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة، وغير ذلك»[٢].

موقف المعتزلة من حجية المتواتر:

يقرر المعتـزلة أن الخـبر المتـواتر حجـة، ويفيد العلم، فواصـل بن عطاء (ت١٣١هـ) أكد على أن الاستدلال يكون عن طريق الخبر المتواتر دون غيره، أما النظام (ت٢٣١هـ) فإنه يقبل المتواتر إذا اقترنت به أسباب تجعله يفيد العلم[٣].

وذلك لأنه يجوز وقوع الخبر المتواتر كذباً، ويرى أن خبر الواحد قد يقع به العلم الضروري[٤].

= والنووي: إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق ١٧٨ ـ ١٧٩، مطبعة الصباح، دار اليمامة، دمشق، مطبعة الصباح، ط٣، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، وابن حجر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر ص٣٨ ـ ٣٩، تحقيق: د/ نور الدين العتر، مطبعة الصباح، ط٢، ١٩٩٣م، وراجع: الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢٣١.

(١) د/ نور الدين العتر: منهج النقد في علوم الحديث ص٤٠٤، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط٣، ١٩٩٢م.

(٢) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١٠٠.

(٣) انظر: د/ أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام ص١٦ ـ ١٧.

(٤) راجع: الجويني: البرهان ١/ ٥٦٩.

أما العلاف (ت٢٣٥هـ) فقد اشترط في رواة المتواتر ألا يقل عددهم عن عشرين نفساً، فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر[١]، فهو لا ينكر حجية المتواتر، لكنه يشترط فيه شروطاً خاصة في العدد الذي يثبت فيه التواتر.

فجمهور المعتزلة يقرون بحجية المتواتر، وإفادته للعلم، لكنهم اختلفوا في نوعية العلم المستفاد منه، فجمهورهم يرى أنه علم ضروري ومن القائلين بذلك أبو علي[٢] (ت٣٠٣هـ)، وأبو هاشم (ت٣٢١هـ) الجبائيان[٣]، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)[٤]، بينما ذهب كل من أبي القاسم البلخي (ت٣١٩هـ)[٥]، وأبي الحسين

---

(١) راجع: للبغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٤٤، وراجع: الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢٣٤.

(٢) **أبو علي**: محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد الجبائي، البصري، المعتزلي (أبو علي) متكلم، مفسر ولد بجبا سنة (٢٣٥هـ)، وإليه تنسب الطائفة الجبائية، كان أستاذاً للأشعري قبل تحوله عن مذهب المعتزلة، توفي بالبصرة سنة (٣٠٣هـ)، راجع: وفيات الأعيان ٣/ ٣٩٨، والأعلام للزركلي ٧/ ١٣٦.

(٣) راجع: أبو الحسين البصري: المعتمد ٢/ ٥٥٢.

(٤) راجع: القاضي عبد الجبار المغني ١٥/ ٣٤٩ ـ ٣٥٥، تحقيق: أ/ محمود الخضيري، ود/ محمود قاسم.

(٥) راجع: أبو الحسين البصري: المعتمد ٢/ ٥٥٢، **والبلخي**: هو أبو القاسم عبدالله بن أحمد ابن محمود البلخي نسبه إلى بلخ، ويعرف بالكعبي نسبة إلى بني كعب، من أبرز المعتزلة البغداديين وهو شيخ الكعبة منهم، توفي سنة ٣١٩هـ، ومن مصنفاته: التهذيب في الجدل وآداب أهله، والسنة والجماعة وعيون المسائل، وطبقات المعتزلة، والعروض، والفتاوى، راجع: ابن المرتضى: المنية والأمل ص٧٤، والذهبي: السير ١٤/ ٣١٣، وابن حجر: لسان الميزان ٣/ ٢٥٥، نشر مؤسسة الأعلامي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، وفؤاد سيد: مقدمة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٤٧، ٤٩، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص١٨١.

البصري (ت٤٣٦هـ)[1] إلى أنه علم مكتسب.

والأشاعرة متفقون على حجية الأخبار المتواترة، وإفادتها للعلم[2]، قال الآمدي (ت٦٣١هـ): «اتفق الكل على أن خبر المتواتر مفيد للعلم بمخبره، خلافاً للسمنية والبراهمة»[3]. وذكر اتفاق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري[4].

موقف الرازي من الخبر المتواتر:

في البداية أورد الرازي أقوال من سبقه في حد الخبر، ولخصها في ثلاثة أقوال[5]:

---

(١) راجع: المعتمد ٢/ ٥٥٢، الرازي: المحصول ٢/ ٣٢٨.

(٢) راجع: الباقلاني التمهيد ص١٦٢ ـ ١٥٠، عني بتصحيحه ونشره: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، وإعجاز القرآن ص١٥، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص٣٢٥، وأصول الدين ص١١/ ١٣، الجويني: الإرشاد ص٢٩٩، والبرهان ١/ ٥٦٩، وأبو مظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول ص٣٠٠، تحقيق: د/ محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

(٣) راجع: الآمدي: الأحكام ٢/ ٢٢، والبغدادي: أصول الدين ١٠، وراجع: الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢٣٩، **والسمنية**: بعض فلاسفة الهند وهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات، راجع: ابن تيمية: الفتوى الحموية ص٢٥، **والبراهمة**: وهم المنكرون للنبوات أصلاً، من الهند انتسبوا إلى رجل منهم يقال له: براهم، راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ٣/ ٩٥ ـ ٩٦.

(٤) راجع: الآمدي: الأحكام ٢/ ٢٧، والبغدادي: أصول الدين ص١١ ـ ١٣، والجويني: البرهان ١/ ٥٨٤.

(٥) الرازي: المحصول ٢/ ٣١٤ وما بعدها.

الأول: الخبر هو الذي يدخله الصدق أو الكذب.

الثاني: الخبر هو الذي يحتمل التصديق والتكذيب.

الثالث: الخبر هو كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفياً أو إثباتاً.

ثم اعترض على هذه التعريفات، ووصفها بأنها رديئة، وذهب إلى أن تصور الماهية ـ ماهية الخبر ـ غني عن الحد والرسم وذلك لأمرين اثنين:

الأول: كل شخص يعلم بالضرورة معنى قولنا: إنه موجود، وأنه ليس بمعدوم، وأن الشيء الواحد لا يكون موجوداً ومعدوماً، ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص، والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء، فلو كان تصور مطلق ماهية الخبر موقوفاً على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص أولى أن يكون كذلك، فكان يجب ألا يكون فهم هذه الأخبار ـ ضرورياً ـ ولما لم يكن كذلك، علمنا صحة ما ذكرناه.

الثاني: كل شخص يعلم بالضرورة الموضوع الذي يحسن فيه الخبر، ويميزه عن الموضوع الذي يحسن فيه الأمر، ولولا أن هذه الحقائق متصورة تصوراً بدهياً وإلا لم يكن الأمر كذلك.

فالخبر عند الرازي حكم ذهني، لذا فتصوره بدهي، مركوز في فطرة العقل، ويقسم الرازي الخبر من حيث تصديقه أو تكذيبه إلى:

- ما يقطع بكونه صدقاً.
- ما يقطع بكونه كذباً.
- ما لا يقطع بواحد منها[1].

---

(١) ونجد هذا التقسيم أيضاً قد ذكره الجويني راجع: البرهان ١/ ٥٨٣.

أما الأول فهو التواتر، والتواتر: هو تتابع الخبر تتابعاً يفيد العلم به، أو هو خبر روته جماعة بحيث يفيد العلم بنفسه على وجه اليقين، أو هو حصول العلم اليقيني بصدق الخبر، وهذا العلم قد يحصل في بعض الوقائع بالعدد وقد يحصل بأخبار جماعة معينة يلاحظ عددها أو ضبطها، وأحياناً يحصل بمجموعة من القرائن تحيط بالخبر فتحمل على اليقين.

فمدار التواتر هو: استحالة التواطؤ على الوضع أو الكذب.

وقد قسَّمَ الأصوليون المتواتر إلى قسمين اثنين:

المتواتر اللفظي، والمتواتر المعنوي[١].

ويجب أن يتوافر في الخبر المتواتر عدة شروط منها ما يرجع إلى المخبرين، ومنها يرجع إلى السامعين، أما ما يرجع إلى المخبرين فهي:

الأول: «أن يكونوا مضطرين إلى ما أخبروا عنه، لأن غير الضروري يجوز دخول الالتباس فيه فلا جرم لا يحصل العلم به»[٢].

الثاني: أن يبلغ عددهم مبلغاً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وهذا يختلف باختلاف المخبرين، والوقائع، والقرائن[٣].

أما ما يرجع إلى السامعين فهي:

الأول: ألا يكون السامع عالماً بما أخبر به اضطراراً، لأن تحصيل الحاصل

---

(١) راجع: الرازي المحصول ٢/ ١١٦ تعليق المحقق.

(٢) المحصول ٢/ ٣٧٠، وراجع: المعالم في علم أصول الفقه ص١٣٥، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة، القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

(٣) الرازي المحصول ٢/ ٣٨٠، وراجع: الأربعين ٢/ ٨٠، والمعالم في علم أصول الفقه ص١٣٥.

محال، . . . ألا يكون السامع قد علم مدلوله بالضرورة.

الثاني: ألا يكون السامع معتقداً خلاف مدلوله، أي «يجب ألا يكون السامع قد سبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر»[١].

حكمه:

نقل الرازي أقوال العلماء في إفادة خبر التواتر للعلم، فذكر أن مذهب جمهور العلماء هو إفادة التواتر للعلم. وهو ما ذهب إليه الرازي أيضاً[٢].

حيث يقول: «إذا حصل الشرطان ـ وهو أن يبلغ المخبرون في الكثرة إلى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب، وكان المخبر عنه شيئاً محسوساً ـ كان هذا الخبر مفيداً للعلم اليقيني»[٣].

أما العلم المستفاد فهو ضروري؛ لأنه لا يحتاج إلى نظر واستدلال، وهذا رأي الرازي ـ أما الجويني (ت٤٧٨هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ)، وأبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، والكعبي (ت٣١٩هـ) فذهبوا إلى أن العلم المستفاد هو علم نظري يحتاج إلى نظر كسب[٤]، وذهب البعض إلى التوقف في هذه المسألة منهم الآمدي (ت٦٣١هـ)، أما الرازي فكما ذكرت سابقاً، فقد ذهب **إلى أن خبر التواتر يفيد العلم وهذا العلم ضروري**، واستدل على ذلك بأنه لو كان ذلك العلم نظرياً لما

---

(١) الرازي: المحصول ٢/ ٣٦٨.

(٢) الرازي: المحصول ٢/ ٣٢٤، والأربعين ٢/ ٨٠ ـ ٨١.

(٣) الأربعين ٢/ ٨٠، وراجع: المعالم في أصول الفقه ص١٣٥ ـ ١٣٦.

(٤) السابق، المحصول ٢/ ٣٢٨ ـ ٣٢٩، والمعالم في علم أصول الفقه ص١٣٦، وراجع: الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

حصل لمن لا يكون من أهل النظر، كالصبيان والبله، ولما حصل ذلك لهم علمنا أنه ليس بنظري[١].

ولقد استفاض الرازي في الكلام عن منكري العلم بالتواتر، وتوسع في عرض شبههم والرد عليها[٢].

إذن فخبر التواتر حجة عند الرازي، إلا أننا نجد أن الرازي ومتأخري الأشاعرة ـ وهو واحد منهم ـ كان لهم موقف خاص من الأحاديث المشتملة على ما يخالف رأي مذهبهم، مثل الأحاديث التي فيها إثبات العلو لله تعالى، والإستواء والنزول. . . وكل ما يعرف بالصفات الخبرية[٣]، فقد حكم المحدثون على هذه الأحاديث بأنها متواترة، إلا أن متأخري الأشاعرة عدوها أحاديث آحاد، فقرروا عدم جواز الاستدلال بها في العقيدة، فقاموا بتأويلها، وكان على رأس المتأخرين إمامنا الرازي موضوع هذه الدراسة.

خبر الآحاد وحجيته في العقيدة:

تعريفه:

لغة: الآحاد، جمع واحد، وقيل: جمع أحد، وجذر هذه المادة يدل على الانفراد[٤]. واصطلاحاً: هو «كل خبر قصر عن إيجاب العلم سواء رواه الواحد، أو

---

(١) السابق ص٣٣١، والأربعين ٢/ ٨٦ ـ ٨٧.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٢٩٢ ـ ٣٠٤، والأربعين ٢/ ٨١ ـ ٨٧.

(٣) راجع: أساس التقديس ص٩٩ ـ ٢٠٤، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

(٤) راجع: ابن الفارس: معجم مقاييس اللغة ٦/ ٩٠، مكتبة الخانجي، مصر، ط٣، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م، ولسان العرب ٦/ ٤٧٧٩ ـ ٤٧٨٣، دار المعارف، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

الجماعة التي تزيد على الواحد»[١]. وقيل: «والآحاد هو ما لم يجمع شروط التواتر»[٢].

وهنا لا بد من الإشارة إلى اتفاق جمهور العلماء على وجوب العمل بأخبار الآحاد[٣]، وذهب الرافضة، وابن داود إلى عدم وجوب العمل به[٤]، قال الشافعي[٥] (ت٢٠٤هـ): «ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة:

---

(١) الباقلاني: التمهيد ص٦٤.

(٢) ابن حجر: نزهة النظر ص٤٧، د/ محمد عجاج الخطيب: المختصر الوجيز في علوم الحديث ص١٢٦، ط٥، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

(٣) راجع: البرهان ١/ ٥٩٩، ود/ محمد عجاج الخطيب: المختصر الوجيز في علوم الحديث ص١٢٦.

(٤) راجع: البرهان ١/ ٥٩٩ ـ ٦٠٠، وإرشاد الفحول ص٤٨، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

(٥) **الشافعي**: هو أبو عبدالله محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبة الشافعية، ولد في (غزة) بفلسطين، سنة (١٥٠هـ) وحمل إلى مكة وهو ابن سنتين، وأفتى وهو ابن عشرين سنة، وزار بغداد مرتين، وقصد مصر سنة (١٩٩هـ) فتوفي بها سنة (٢٠٤هـ)، وقبره معروف في القاهرة، أخذ العلم عن مالك بن أنس، ومسلم بن خالد الزنجي و. . . قال الإمام أحمد بن حنبل: ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منة. كان ذكياً مفرطاً، وله تصانيف كثيرة، أشهرها: كتاب «الأم» و«أحكام القرآن» و«الرسالة» و«المواريث» راجع: وفيات الأعيان ١/ ٤٧٧، وابن الجوزي: صفة الصفوة ١/ ٤١٣ ـ ٤١٩، تحقيق: أبي علي مسلم الحسيني، مكتبة الإيمان ـ المنصورة، والسبكي: وطبقات الشافعية ١/ ١ ـ ١٨٥، وابن الجوزي: صفوة الصفوة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨م، والأعلام ٦/ ٢٤٩، والشيخ أبو زهرة: كتاب الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه ص١٤ ـ ٣٠، دار الفكر العربي.

أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد، والانتهاء إليه بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبته، جاز لي، ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد»[١].

واختلف العلماء في حجية خبر الآحاد في العقيدة، أما المعتزلة، فقد اتفقت كلمة الجمهور منهم على عدم جواز الاعتداد بأخبار الآحاد في مجال العقيدة[٢]. . .

أما الأشاعرة: فنجد أن شيخهم الأشعري (ت٣٢٤هـ) لم يفرق بين متواتر وآحاد، فهو يقبل خبر الآحاد ما دام منقولاً عن طريق الثقات العدول، قال في ذلك: «ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ»[٣].

أما الباقلاني (ت٤٠٣هـ) فهو ممن فرق بين خبر الآحاد وبين المتواتر، وذهب إلى عدم إفادة خبر الآحاد للعلم[٤]، وإلى مثل هذا القول ذهب كل من الجويني (ت٤٧٨هـ)[٥]، وابن فورك (ت٤٠٦هـ)، والبغدادي[٦] (ت٤٢٩هـ)،

---

(١) الشافعي: الرسالة ص٤٥٧ ـ ٤٥٨، تحقيق: أحمد شاكر، المكتبة العلمية (د.ت).

(٢) راجع: الخياط: الانتصار ص٩٠، تحقيق: د/ نيبرج، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، والآمدي: الأحكام ٢/ ٥٠، والجويني: البرهان ١/ ٦٠٠.

(٣) الأشعري: الإبانة ص٢٧.

(٤) راجع: التمهيد ص١٦٣.

(٥) راجع: البرهان ١/ ٥٩٩.

(٦) **البغدادي**: هو محمد عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله التيمي البغدادي، أبو منصور إمام في الأصول والفرق، صاحب التصانيف البديعية، ولد ونشأ في بغداد، وتوفي في إسفرايين سنة (٤٢٩هـ)، له عدة مصنفات منها: أصول الدين، والفرق بين الفرق. راجع: السبكي: طبقات الشافعية ٥/ ١٣٦، وابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٢٠٣، والأعلام ٤/ ١٧٣.

والبيهقي[١] (ت٤٥٨هـ)، والنووي (ت٦٧٦هـ)[٢]، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن البغدادي، وابن فورك، وأبا إسحاق (ت٤١٨هـ) ذهبوا إلى أن الخبر المستفيض يفيد العلم، كالمتواتر ولكنه **علم نظري مكتسب**[٣].

وهناك من ذهب إلى أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن، ومن القائلين بذلك:

أولاً ـ من المعتزلة:

ذهب خمسة من المعتزلة إلى أن خبر الآحاد المحتف بالقرائن يفيد العلم

---

(١) **البيهقي**: هو الإمام العلامة الحافظ المحدث الفقيه الأصولي الزاهد أبو بكر أحمد بن الحسين ابن علي بن موسى البيهقي، ولد في بيهق من نواحي نيسابور، سنة (٣٨٤هـ)، وتوفي سنة (٤٥٨هـ)، له مؤلفات كثيرة منها: السنن الكبرى، والأسماء والصفات، والبعث والنشور، ومناقب الإمام الشافعي. راجع: تبين كذب المفتري ص٢٦٥، سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٦٤، والأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ١٩٩، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م، والقيسراني (محمد بن طاهر) تذكرة الحفاظ ٣/ ١١٣٢، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ، وفيات الأعيان ١/ ٥٧، وراجع: د/ فوقية حسين: البيهقي (أحمد بن الحسين)، ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني ص١١٩٩ ـ ١٢٠٠، مج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ١٩٨٤م.

(٢) راجع: الجويني البرهان ١/ ٣٩٢ ـ ٣٩٤، والإرشاد ص١٥٠، والغزالي: إلجام العوام ٧٧ ـ ٧٨ الناشر المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، المستصفى ١/ ١٤٥، دار الفكر (د.ت)، وابن فورك: مشكل الحديث ص١٣، تحقيق: موسى محمد علي، دار الكتب الحديثة، مطبعة حسن (د.ت)، والبغدادي: أصول الدين ص١٢، والبيهقي: الأسماء والصفات ص٣٥٣، تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة، دار الفكر (د.ت)، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

(٣) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٢، والزركشي: البحر المحيط ٦/ ١١٩، البغدادي: الفرق بين الفرق ص٣٢٦، والبرهان: الجويني ١/ ٥٨٤.

في بعض صوره وهم: أبـو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، والنظـام (ت٢٣١هـ)، وأبو هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ)، وأبو عبدالله البصري[١] (ت٣٦٩هـ)، والقاضي عبد الجبار[٢] (ت٤١٥هـ)، فالنظام بين أن خبر الآحاد إذا قارنه سبب فهو ربما يفيد علماً ضرورياً، ومثل لذلك بأنـه إذا جاء خبر بمـوت شخص وشاهد الحاضرون إمارات لا تصلح إلا للموت، فهذه كلها قرائن تقطع بصحة هذا الخبر وتفيد أن ناقله صادق[٣].

ثانياً ـ من الأشاعرة:

ذهب عدد كبير من الأشاعرة إلى أن خبر الآحاد المحتف بالقرائن يفيد العلم، ومن القائلين بهذا القول الإيجي (ت٧٥٦هـ)، والآمدي (ت٦٣١هـ)، والجرجاني[٤]

---

(١) **أبو عبدالله البصري**: هو الحسين بن علي بن إبراهيم، الملقب بالجعل، من شيوخ المعتزلة، وهو من أهل البصرة ـ كان على مذهب أبي هاشم، وإليه انتهت رياسة أصحابه وكان تلميذاً لأبي القاسم بن سهلوية الذي تتلمذ على أبي هاشم، كان رفيـع القدر، توفي ببغداد سنة ٣٦٩هـ، المنيـة والأمل ص٦٢. راجع: طبقـات المعتـزلة ص١٠٥، والأعلام للزركلي ٢/ ٢٤٤.

(٢) راجع: المعتمد ٢/ ٥٥٥، الآمدي: الأحكام ٥/ ٥٠، ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٥٣٠، والبغدادي: أصول الدين ص١٠.

(٣) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٤٣، وأحمد قوشتي: حجية الدليل النقلي ص١٤١ ـ ١٤٢، وأبو الحسين البصري: المعتمد ٢٠/ ٥٦٧.

(٤) **الجرجاني**: هو علي بن محمد بن علي، ولد سنة (٧٤٠هـ) وتوفي سنة (٨١٦هـ)، يلقب (بالسيد الشريف) ولد في جرجان من فارس، متكلم وفيلسوف، درس على قطب الدين محمد الرازي في هراة، اشتهر بكتابة الشروح، من مؤلفاته: شرح المواقف، والتعريفات. راجع: د/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص١٥٤، دار ابن زيدون، لبنان، مكتبة =

(ت٨١٦هـ)، والزركشـي[١] (ت٧١٤هـ)، . . . ونسـب ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) هذا القول لجماهير الخلف والسلف[٢].

أما القرائن، فقد ذكر ابن حجر[٣] (ت٨٥٢هـ) أن القرائن هي[٤]:

١ ـ مـا أخرجه الشيخـان في صحيحهمـا، مما لم يبلغ حد التواتر، وذلك لجلالتهـا في هذا الشـأن، ولتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وتقدمهما في تمييز الصحيح على غيرهما.

٢ ـ الحديث المشهور إذا كان له طرق متباينة سالمة من الضعف.

= مدبولي القاهرة، ط١ (د.ت)، وراجع: مقدمة كتاب التعريفات الأستاذ إبراهيم الأبياري ص٦ ـ ١٧.

(١) **الزركشي**: هو محمد بن بهادر بن عبدالله، بدر الدين الزركشي، مصري المولد والوفاة، أصله من الأتراك، لقب (بالزركشي) لتعلمه صنعة الزركش، كما ولقب (بالمنهاجي) لحفظه منهاج الطالبين للإمام النووي، ولد سنة ٧٤٥هـ، كان فقيهاً أصولياً، محدثاً، محرراً، وكان أديباً فاضلاً، توفي سنة (٧٩٤هـ) ومن مؤلفاته: البحر المحيط، والبرهان في علوم القرآن، وشرح الأربعين النووية.

راجع: شذرات الذهب ٦/ ٢٣٥، والنجوم الزاهرة ٦/ ٣٣٥، طبع دار الكتب، القاهرة، والزركلي: الأعلام ٦/ ٢٨٦، ورضا كحالة: معجم المؤلفين ٩/ ١٢١، و١٠/ ٢٠٥.

(٢) راجع: مجموع الفتاوى ١٨/ ٤٨ ـ ٤٩، دار الرحمة.

(٣) **ابن حجر**: هو الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أصله من عسقلان بفلسطين ولد سنة (٧٧٣هـ)، وتوفي سنة (٨٥٢هـ) مولده ووفاته بالقاهرة، من مؤلفاته: نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، و«لسان الميزان» و«فتح الباري في شرح صحيح البخاري».

راجع: الأعلام ١/ ١٧٣ ـ ١٧٢، ط٢.

(٤) ابن حجر: نزهة النظر ص٤٩ ـ ٥٢.

٣ ـ الحديث المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقنين.

أما بالنسبة لصحيحي البخاري[١] (ت٢٥٦هـ) ومسلم[٢] (ت٢٦١هـ)، فقد اتفق أكثر العلماء على صحتهما وإفادتها العلم القطعي، فالأمة تلقتهما بالقبول، ومن القائلين بذلك: ابن الصلاح[٣] (ت٦٤٣هـ)، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وابن القيم[٤]

---

(١) **البخاري**: هو الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، أبو عبدالله البخاري، ولد سنة (١٩٤هـ)، روى عنه خلق كثير، سمع ببخارى والري وبغداد والبصرة والكوفة ومكة والمدينة ومصر والشام توفي (٢٥٦هـ)، من أهم مؤلفاته «صحيح البخاري». راجع: النووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٨٦ ـ ٨٩، ط١، ١٩٩٦م، دار الفكر بيروت، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٩١ ـ ٤٦٩.

(٢) **مسلم**: هو مسلم بن الحجاج النيسابوري، ولد سنة (٢٠٤هـ)، سمع بمكة من القعنبي وهو أكبر شيخ له، وسمع بالكوفة والعراق والحرمين ومصر، وولي عنه علي بن الحسن الهلالي، والترمذي و. . . توفي سنة (٢٦١هـ).

راجع: النووي: تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٣٩٥ ـ ٣٩٨، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٥٥٧ ـ ٥٨٠.

(٣) **ابن الصلاح**: هو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، ولد سنة (٥٧٧هـ) وتوفي سنة (٦٤٣هـ) أحد أئمة المسلمين علماً وديناً، وكان فقيهاً ومحدثاً، وزاهداً ورعاً، من أشهر مؤلفاته كتابه «علوم الحديث» المعروف بمقدمة ابن الصلاح.

راجع: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٤) **ابن قيم الجوزية هو**: أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير بابن قيم الجوزية، ولد سنة ٦٩١هـ، نشأ في بيت علم ودين، حيث كان والده قيماً على المدرسة الجوزية بدمشق ابتدأ ابن قيم الجوزية في طلب العلم في السابعة من عمره سمع الحديث واشتغل بالعلم وبرع في علوم متعددة لا سيما علم التفسير والحديث، والفقه توفي سنة ٧٥١هـ، من مؤلفاته: اجتماع الجيوش الإسلامية، وأعلام الموقعين، وإغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، وكتاب الروح، وكتاب مدارج السالكين، وراجع: ابن كثير: =

(ت٧٥١هـ)، والسيوطي[١] (ت٩١١هـ)[٢]، حيث نقل السيوطي في التدريب عن الحافظ السجزي[٣] (ت٤٤٤هـ) إجماع الفقهاء على أن من حلف على صحة ما في البخاري لم يحنث، ونقل عن الجويني قوله: «لو حلف بطلاق زوجته أن ما في الصحيحين من كلام النبي ﷺ لما ألزمته بالطلاق»[٤].

= البداية والنهاية ١٤/ ٢٠٢، ومقدمة تحقيق كتاب مدارج السالكين ص٦ ـ ١١، وتحقيق: محمد أحمد، وآخرون. دار الفجر، خلف جامع الأزهر ـ مصر.

(١) **السيوطي**: هو أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد سابق، ولد سنة ٨٤٩هـ في أسيوط، وأجداد السيوطي أهل علم ورئاسة ووجاهة، وأبوه من فقهاء الشافعية نشأ السيوطي يتيماً، حفظ القرآن وهو ابن ثمان سنوات، كان إماماً في كثير من العلوم توفي سنة (٩١١هـ)، ومن مؤلفاته: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، والأشباه والنظائر، راجع: أ/ عبد الوهاب عبد اللطيف، مقدمة تحقيق كتاب السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ص١٠ ـ ٢٩، مكتبة دار التراث، القاهرة، المكتبة العلمية بالمدينة، ط٢، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

(٢) راجع: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ١/ ١٣١، ١٣٢، ومختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٥٣١، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (د.ت)، وشرح مسلم للنووي ١/ ١٥١، تحقيق: عصام الصبابطي وآخرين، دار الحديث، القاهرة ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

(٣) **الحافظ السجزي**: هو أبو نصر عبدالله بن سعد بن حاتم السجزي توفي سنة (٤٤٤هـ)، من مؤلفاته رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، ويعد هذا الكتاب من أهم المصادر الكلامية لدى أهل الحديث، والتي عبرت عن رأي جمهور المحدثيين بشكل دقيق، مع ذكر للأدلة المعتمدة عندهم والرد على أدلة المخالفين خصوصاً الأشاعرة.

(٤) راجع: تدريب الراوي ١/ ١٣١.

وهناك آراء أخرى حول خبر الآحاد، أكتفي بما سبق؛ لأن موضوع الدراسة عن الرازي والأشاعرة والمعتزلة، فقد عرضنا لموقف كل من المعتزلة والأشاعرة ونبين الآن موقف الرازي من خبر الآحاد:

ذهب الرازي إلى أن **خبر الآحاد لا يفيد إلا الظن**[١]، ويعرفه بقوله: «الخبر الذي لا يفيد العلم واليقين»[٢] فلا يجوز التمسك به في المسائل اليقينية، وذكر الرازي أربعة عشر وجهاً[٣] لإثبات ظنية أخبار الآحاد، أذكر منها: إمكانية وهم الرواة وخطئهم، ووقوعهم في السهو في المتون والألفاظ، وأنه قد يروي الراوي الخبر على سبيل التأويل، . . . فأخبار الآحاد ضعيفة لا تفيد إلا الظن[٤]، لذا فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته[٥].

وذهب الرازي إلى أن خبر الآحاد المحتف بالقرائن يفيد العلم[٦]، لكن في التطبيق نجده يقول بالظنية حيث يقول: «والمختار أن القرينة قد تفيد، إلا أن من القرائن ما لا تفي العبارات بوصفها، فقد تحصل أمور يعلم ـ بالضرورة ـ عند العلم

---

(١) راجع: المطالب العالية ٩/ ٢٠١، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، والأربعين ٢/ ٢٥٢، وعصمة الأنبياء ص٧٩، نشر وتوزيع المكتبة الإسلامية لصاحبها: عارف النكدلي، حمص، مطبعة الأمل الحديثة، حمص، سوريا (د.ت)، وأساس التقديس ص٢١٥.

(٢) والرازي: المعالم في علم أصول الفقه ص١٣٨.

(٣) راجع: المطالب العالية ٩/ ٢٠١ ـ ٢١٤، الأربعين ٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٤، وأساس التقديس ص٢١٥ وما بعدها.

(٤) راجع: المطالب العالية ٩/ ٢١٣، وأساس التقديس ص٢١٥، والمحصول ١/ ٤٠٤ ـ ٤٠٧.

(٥) راجع: السابق نفس الصفحات.

(٦) راجع: المحصول ١/ ٤٠٨، والأربعين ٢/ ٢٥٤.

بها كون الشخص خجلاً أو وجلاً، مع أنا لو حاولنا التعبير عن جميع تلك الأمور لعجزنا عنه، والإنسان إذا أخبر عن كونه عطشان، فقد يظهر على وجهه ولسانه من إمارات العطش ما يفيد العلم بكونه صادقاً، والمريض إذا أخبر عن ألم في بعض أعضائه مع أنه يصيح وترى عليه علامات ذلك الألم، ثم إن الطبيب يعالجه بعلاج، لو لم يكن المريض صادقاً في قوله لكان ذلك العلاج قاتلاً له فههنا يحصل العلم بصدقه، وبالجملة: فكل من استقرأ العرف عرف أن مستند اليقين في الأخبار ليس إلا القرائن... فثبت أن الذي قاله النظام (ت٢٣١هـ) حق»[١].

وذكر الرازي أنه أثبت المعجزات علماً أن أغلبها مروي بخبر آحاد، وذلك لأن مجموعها ربما بلغ مبلغ القطع واليقين (مبلغ التواتر). ثم يؤكد أنها ـ أي أخبار الآحاد ـ تفيد الظن، وهي تقوى إذا دلت الدلائل العقلية على صحة قول، ثم جاءت ظواهر القرآن والأخبار تؤكد تلك العقليات، وبذلك يقوى اليقين وتزال جميع الشبهات[٢]، فالأساس عند الرازي الدليل العقلي لا النقلي، فهنا الدليل العقلي هو الذي دل على صحة قول ما، وأما النقلي فكانت مهمته فقط الاستئناس لا أكثر والرازي بقوله بظنية خبر الآحاد يخالف الأشعري (ت٣٢٤هـ) مؤسس المذهب، ويتفق مع المعتزلة، وهو أيضاً يوافق الباقلاني (ت٤٠٣هـ) والجويني (ت٤٧٨هـ) وبقية أعلام الأشاعرة القائلين بعدم حجية خبر الآحاد في العقائد.

والحق أن خبر الآحاد العدل يفيد العلم والعمل معاً، وهو مذهب جمهور السلف[٣] وأكثر المحدثين، . . . .

---

(١) الرازي: المحصول ٢/ ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٢) راجع: المطالب العالية ٩/ ٢١٤.

(٣) **السلف**: هم الصحابة والتابعون من أهل القرون الثلاثة الأولى، وكل من تبعهم من الأئمة =

والفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة[١]، وغيرهم وهو الصحيح عن الإمام أحمد (رحمه الله)[٢] والسلف عامة يقولون: «**إن الخبر إن صح عن رسول الله ﷺ، ورواه الثقات، وتلقته الأمة بالقبول فإنه يوجب العلم**»[٣]، وما من أحد من الأمة إلا وقد عمل بأخبار الآحاد[٤]، حتى علماء الكلام الذين ذهبوا إلى عدم إفادة خبر الآحاد

= كالأئمة الأربعة، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وعبدالله بن المبارك، والبخاري، ومسلم، وسائر أصحاب السنن، وشمل شيوخ الإسلام المحافظين على طريقة الأوائل مع تباين العصور، وتفجر مشكلات وتحديات جديدة، أمثال ابن تيمية، وابن القيم، راجع: د/ مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفية الغربية ص٥١، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٢، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

(١) راجع: مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٥٢٢، والشافعي: الرسالة ص٣٦٩ ما بعدها، حيث توسع الشافعي في سرد الأدلة على إفادة خبر الآحاد للعلم، وأبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص٤٥٠، دار الفكر العربي ـ القاهرة ١٩٩٦م، والشيخ عبدالله بن عبد الرحمن الحبرين: أخبار الآحاد في الحديث النبوي حجيتها، مفادها، العمل بموجبها ص٨ ـ ٧٩، ص٧٩ ـ ٩٩، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ، وأحمد قوشتي: حجية الدليل النقلي ص١٥١ ـ ١٦٢.

(٢) راجع: مختصر الصواعق ١/ ٥٣٢ ـ ٥٧٩. **الإمام أحمد**: هو أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبدالله الذهلي الشيباني، ولد سنة ١٦٤هـ، طلب العلم وهو ابن خمس عشرة، وحدث عنه البخاري، ومسلم وأبو داود، من شيوخه: عبد الرزاق والحسن بن موسى والشافعي، توفي سنة ٢٤١هـ، راجع: النووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٢٢ ـ ١٢٤، إدارة الطباعة المنيرية، مصر (د.ت)، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١١/ ١٧٧ وما بعدها.

(٣) **السيوطي**: صون المنطق ص١٦٠، نشر وتعليق د/ سامي النشار، ط١، مكتبة الخانجي السعادة بمصر، وراجع: تدريب الراوي ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٤) عبد العزيز بن راشد: رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد ص٣٣، مطبعة المدني، مصر ط١، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٨٠م.

للعلم، نجد كل فريق منهم يستدل على صحة ما ذهب إليه بخبر آحاد(١).

والحق أنه لا فرق بين العقائد وغيرها، فمتى صح الخبر وجب العمل به في جميع الأمور الدينية، وإن لم يثبت رُفِضَ في كل أمور الدين(٢).

ولهذا الرأي أثر في إثراء الجانب العقدي، وذلك بإضافة المئات من الأخبار الصحيحة التي تغطي أبحاث علم الكلام.

وبهذا نكون قد أنهينا الكلام عن الدليل النقلي الثاني وهو السنة النبوية، وننتقل لمعرفة رأي المتكلمين في الدليل الثالث وهو الإجماع.

حجية الإجماع في مسائل العقيدة:

الإجماع لغة: يطلق بمعنيين اثنين:

الأول: العزم على الشيء والإمضاء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ﴾[يونس: ٧١].

الثاني: الاتفاق، ومنه أجمع القول إذ صاروا ذوي جمع(٣).

وأما في الاصطلاح: فهو «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار»(٤).

ويعرفه الغزالي (ت٥٠٥هـ) بقوله الإجماع هو: «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»(٥).

---

(١) راجع: السيوطي: صون المنطق ص١٦١.

(٢) راجع: رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد ص٣٥.

(٣) راجع: الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٤٣٦.

(٥) الغزالي: المستصفى ١/ ١٧٣، دار الفكر (د.ت).

وخصَّ الآمدي (ت٦٣١هـ) الاتفاق بأهل الحل والعقد، فالإجماع هو: «اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ، في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع»(١)، وعرفه أبو الحسين البصـري (ت٤٣٦هـ) بأنه: «اتفاق من جماعة على أمر من الأمور إما فعل أو ترك»(٢).

أما النظام (ت٢٣١هـ) فقد انفرد بتعريف خاص للإجماع وهو قوله: الإجماع «هو كل قول قامت حجيته، حتى قول الواحد»(٣).

وجمهور المعتزلة مقرون بالإجماع(٤) نظرياً، وشذ النظام (ت٢٣١هـ)، فأنكر حجية الإجماع(٥) القائم على الاجتهاد والنظر، وأقر به إن كان مقتصراً على النقل، وانفرد بمفهوم خاص للإجماع(٦).

أما الأشاعرة: فحجية الإجماع من الأمور المتفق عليها بين أئمة الأشاعرة،

---

(١) الآمدي: الأحكام ١/ ٢٨٣.

(٢) راجع: المعتمد ٢/ ٤٥٧، تحقيق: محمد حميد الله وآخرين، دمشق، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

(٣) راجع: المستصفى ١/ ١٧٣، الآمدي: الأحكام ٢/ ٢٨٠، ٢٨١، أحمد قوشتي: حجية الدليل النقلي ص١٩٨ ـ ٢٠٠.

(٤) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال ص١٣٩، وشرح الأصول الخمسة ص٨٨، الخياط: الانتصار ص١٠٦، تحقيق: د/ نيبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م، وشرح العمد ١/ ١١٧، تحقيق ودراسة: د/ عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٠هـ، المغني ١٧/ ١٥٣ ـ ٢٤٤، تحقيق: أ/ أمين الخولي.

(٥) راجع: المعتمد ٢/ ٥٨، والزركشي: البحر المحيط ٤/ ٤٤٠.

(٦) البرهان ١/ ٦٧٥.

فقد عدوه ضمن مصادر الأدلة المعتمد عليها في معرفة الأحكام العلمية والعملية، منذ شيخهم الأشعري[١] (ت٣٢٤هـ)، مروراً بالباقلاني[٢] (ت٤٠٣هـ)، والبغدادي[٣] (ت٤٢٩هـ)، والجويني (ت٤٧٨هـ)، وأكد الأشعري على عدم تجويز اجتماع الأمة على الخطأ[٤].

وتزخر مؤلفات الأشاعرة الأصولية بإقامة الأدلة على حجية الإجماع، ومناقشة المخالفين والرد عليهم. وعقد الرازي في الجزء الثاني من كتابه المحصول جزءاً للحديث عن الإجماع وإثبات حجيته[٥] بشكل عام. أما في العقيدة فقد ذهب المعتزلة بناءً على فكرة الدور أنه لا يجوز الاحتجاج بالإجماع في كل أصل عقدي يتوقف إثبات حجيته عليه، لئلا يلزم الدور الممتنع، فلا يصح الاستدلال بالإجماع في إثبات وجود الله، أو معرفته بالتوحيد والعدل... ويمكن الاحتجاج به فيما سوى الأصول الكبار، كمسائل السمعيات وغيرها[٦].

أما الأشاعرة:

فقد جوّز الاستدلال بالإجماع والاحتجاج به في مسائل العقيدة كل من أبي

(١) البرهان ١/ ٦٨٢.

(٢) التمهيد ص٣٨، والإنصاف ص١٩.

(٣) أصول الدين ص١٧.

(٤) اللمع ص١٣٣، صححه وعلق عليه: د/ حمودة غرابة، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

(٥) راجع: المحصول ٢/ ١٩ ـ ٣٠٢.

(٦) راجع: القاضي عبد الجبار المغني ١٧/ ٢١٦، وأبو الحسين البصري: المعتمد ٢/ ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

الحسن الأشعري[١] (ت٣٢٤هـ)، والباقلاني[٢] (٤٠٣هـ). أما الجويني[٣] (ت٤٧٨هـ) فقد رفض الاحتجاج بالإجماع في المسائل العقدية، لكنه لم يثبت على موقفه هذا، فنجده كثيراً ما كان يستدل بالإجماع في مواضع كثيرة من كتبه الكلامية[٤]. وذهب الرازي، والآمدي[٥] (ت٦٣١هـ)، والإيجي[٦] (ت٧٥٦هـ)، وغيرهم إلى أن ما يتوقف ثبوت الإجماع عليه كإثبات الصانع للعالم، ومعرفة الله، وثبوت النبوة وصدق الرسول ﷺ، وكل ذلك لا يجوز الاحتجاج على ثبوته بالإجماع، وما لا يتوقف الإجماع عليه فيصح الاستدلال به على تقريره، وهذه من تأثير فكرة الدور التي انتقلت إلى الأشاعرة من المعتزلة، ولقد استخدم الرازي الإجماع في بعض المسائل، ومنها نفي أن يكون الله تعالى موصوفاً بالألوان والطعوم والروائح فيقول: «اتفق الكل على أنه غير موصوف بالألوان والطعوم والروائح، والمعتمد الإجماع»[٧].

*** فكرة الدور وآثارها المنهجية:**

فكرة الدور: هذه الفكرة تقوم على أن العقل أصل للشرع فعن طريق العقل

---

(١) راجع: الإبانة ص٢٩ ـ ٣٠، تحقيق: عباس صباغ، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

(٢) الباقلاني: الإنصاف ص٤٤ ـ ٥١.

(٣) البرهان ١/ ٦٧٨.

(٤) راجع: الإرشاد ص١١، ٧٥، ١٤١، ٣٩٤، ٤٢٣ ـ ٤٠٦، الشامل ص١٢٠، تحقيق: د/ علي سامي النشار، ود/ فيصل بدير عون، د/ سهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٦٩م.

(٥) الآمدي: الأحكام ١/ ٤٠٦.

(٦) الإيجي: شرح مختصر ابن حاجب ٢/ ٤٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

(٧) المحصل ص٣٧١.

نعلم صحة الشرع، لذا لا يصح الاستدلال بالدليل السمعي على أي مسألة من المسائل المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته، وكل ما يتوقف عليه النبوة. . .، وإلا صار الأصل فرعاً وهذا دور باطل[١]. لذلك لا يقبل الدليل السمعي في مسائل العدل والتوحيد عند المعتزلة، ويقتصر استعمال الدليل السمعي في السمعيات، وفي المسائل التي لا يتوقف عليها ثبوت صحة النبوة[٢].

وهذه الفكرة انتقلت من المعتزلة إلى الأشاعرة منذ الجويني (ت٤٧٨هـ)، إلى أن بلغت أوجها على يد الرازي الذي أضاف فكرة **«المعارض العقلي»** ومن آثار فكرة الدور تقسيم الأصول العقدية بحسب نوعية الدلالة السائدة فيها إلى ثلاثة أقسام، ما يمتنع إثباته بالنقل، أي يثبت بالعقل فقط، وإلى ما يثبت بالنقل، وما يثبت بالعقل والنقل.

*** فكرة الدور عند الرازي:**

ومن الآثار المنهجية لفكرة الدور تقسيم الأصول العقدية بحسب نوعية الدلالة السائدة فيها، وهو ما يوضح العلاقة بين العقل والنقل.

*** العلاقة بين العقل والنقل عند الرازي:**

يقسم الرازي الأصول العقدية حسب نوعية الدلالة السائدة فيها إلى ثلاثة أقسام[٣]:

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ١٥/ ٢٦ ـ ٢٩ ـ ١٢٨ ـ ١٣٢، ود/ حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام ص١٥١، المطبعة الفنية، الناشر مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١١هـ ـ ١٩١١م.

(٢) راجع: د/ حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام ص١٥٣.

(٣) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٣٠ وما بعدها، والتفسير الكبير ١٢/ ٨٦، المحصل ص٥٠ ـ ٥١، =

الأول: ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية: فلا يصح فيها إلا دلالة العقل، وهي كل الأصول التي يتوقف على إثباتها صحة السمع مثل العلم بوجود الله تعالى، وكونه مختاراً، ومرسلاً للرسل.

الثاني: ما يمتنع إثباته بالعقل ويشمل ما فيه ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر إذا لم يجده الإنسان من نفسه، ويدخل في هذا النوع الأمور الغيبية كأحوال الجنة والنار، ومسائل الثواب والعقاب... فلا يمكن إثباتها إلا بالدليل النقلي.

الثالث: ما يشترك فيه العقل والسمع كمعرفة وجوب الواجبات، وإمكان الممكنات... وهي الأمور التي لا يتوقف على ثبوتها ثبوت الشرع، ويمكن للعقل معرفتها مثل مسألة الرؤية، والصفات، والوحدانية.

ويؤكد الرازي على أن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها في القسم الأول وإلا وقع الدور، ويجب استعمالها في القسم الثاني، أما القسم الثالث فيرى الرازي أن استعمال الأدلة السمعية فيه، يؤدي إلى إشكال وهو أنه لو قدرنا قيام الدليل العقلي، القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق ـ كما ذكر الرازي ـ بوجوب تأويل الدليل السمعي، وذلك عند عدم إمكان الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل فنحن أمام عدة أمور: فإما أن نكذب دليل العقل وإما أن نؤول النقل، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع، ومعرفة النبوة، ليس إلا بالعقل. فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه، فلا يكون دليل النقل مقطوع الصحة، فإذن تصحيح النقل برد العقل يتضمن القدح في النقل، وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان

= المعالم ص٢٣ ـ ٢٤، راجع: أسرار التنزيل ١/ ١٦٣.

باطلاً، ولما بطل ذلك تعين تأويل النقل[١].

فالدليل النقلي في القسم الثالث لا يفيد اليقين، بخلاف الأدلة العقلية التي لا بـد وأن تكون مستندة إلى البدهيـات، ومتى كـان كذلك استحال أن يوجد لـه ما يعارضه؛ لاستحالة التعارض في العلوم البدهية[٢].

وهكذا يخطو الرازي خطوة واسعة نحو الالتقاء مع المعتزلة في ترجيح العقل على النقل وتغليب حجيته.

والرازي يرتضي منهج التأويل ولا سيما في كتابه «أساس التقديس» حيث وضع قانوناً كلياً للتأويل يرجع إليه في جميع المتشابهات، وهذا ما سنبحثه بإذن الله في الفصل التالي.

* * *

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٣٣.

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٣٣.



الفصل الثالث
علاقة الدليل النقلي بالدليل العقلي عند الرازي

*** فكرة الدور:**

تمهيد:

في البحث السابق بيّنا مكانة الدليل النقلي عند كل من الأشاعرة والمعتزلة والرازي، وتطرقنا بشكل سريع لفكرة الدور، لكنَّ السؤالَ الذي يَطْرَحُ نفسه: على فرض وقوع تعارض بين الدليل النقلي، والدليل العقلي، فأيهما يجب تقديمه؟ هل نقدم العقلي على الإطلاق؟ أم النقلي؟ وفي حال تقديم الدليل العقلي، فماذا نفعل بالدليل النقلي؟ هل نرفضه؟ هل نلجأ إلى تأويله؟! أم ماذا؟!

هذا ما سنحاول الإجابة عنه فيما يلي:

أولاً ـ عند المعتزلة:

بشكل عام الدليل العقلي عند المعتزلة هو المقدم دائماً، وأصول المسائل لا يستدل عليها إلا بالعقل، ويذكر النقل للاستئناس به فقط[1]، ولبيان أن ما جاء به العقل هو نفسه ما قاله القرآن الكريم.

ومثاله ما فعله القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) حينما استدل بحجج نقلية على

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٥٤ ـ ٣٥٥ ـ ٤٥٩، وراجع: د/ أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد: ١٠٤، تصدير: د/ عاطف العراقي، دار الوفاء الإسكندرية، ط١، ٢٠٠١م.

مسائل العدل، وذلك للتنبيه على أن كتاب الله ﷻ محكم، ويوافق ما ذكره من القول بالتوحيد والعدل[1].

وقد صرح القاضي بأن ذكره للدليل النقلي يكون أحياناً لبيان مخالفة الخصم لأدلة الشرع حيث قال: «في إثبات التوحيد والعدل، وإنما نورده ـ أي الدليل النقلي ـ لنبين خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن، مع زعمهم أنهم أشد تمسكاً به، ونبين أن القرآن كالعقل، في أنه يدل على ما نقول، وإن كانت دلالته على طريق التأكيد»[2].

فالعقل هو المعتمد وهو الأصل عند المعتزلة، وهو الحجة الوحيدة المعول عليها في إثبات أصول العقيدة الكبار، والنقل تابع له ومؤكد لما أثبته العقل، أو نفاه.

فالدليل العقلي هو المقدم في حال تعارض العقل مع النقل.

ثانياً ـ الأشاعرة:

أما الأشاعرة فالحال مختلف عندهم، فمؤسس المذهب الشيخ الأشعري (ت٤٢٤هـ) كان يعمل الدليلين معاً النقلي والعقلي، فالدليل العقلي عنده مقبول إلى جانب الدليل النقلي في مسائل العقيدة، فقد حاول الأشعري أن يوفق بين الدليلين النقلي والعقلي، وذلك عن طريق توظيف العقل لخدمة النص وفهمه، وضبط العقل بقيود مستمدة من النص[3]. ونلاحظ من خلال تتبع آراءه في المسائل العقدية الاقتران بين النقل والعقل، فأدلة الأشعري العقلية مأخوذة من النصوص الشرعية، ولقد

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٤٥٩.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني ١٧/ ٩٤.

(٣) راجع: د/ حمودة غرابة: الأشعري ص٨٧، الناشر مكتبة الخانجي بمصر، مطبعة الرسالة، مصر.

أوجب الأشعري رد مسائل السمعيات إلى بابها، وكذا العقليات، وألا يخلط أحدهما بالآخر[١]، وهو يعلن دائماً التزامه الكامل باتباع نصوص الشرع من الكتاب والسنة، وأنه منتسب للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، وأنه معتنق لآراء أصحاب الحديث[٢].

إذن فلا نجد عند الأشعري أثراً لفكرة الدور، ولا لمسألة تقديم العقل على النقل، وإنما كان العقل يسير جنباً لجنب مع النقل الذي يعد هو الأساس عند الأشعري.

أما الباقلاني (ت٤٠٣هـ) فقد ذهب بعض الباحثين[٣] واعتماداً على كتابه «إعجاز القرآن» إلى أن الباقلاني يرفض فكرة الدور، وينقدها في هذا الكتاب، ويعترض على الذين اقتصروا على الدليل العقلي في إثبات وحدانية الله تعالى، ويؤكد الباقلاني على أن وحدانية الله تعلم بالنقل والعقل[٤]، ورأى الباقلاني أنه متى ثبت إعجاز القرآن ثبت أن الذي أتى به هو: غير الخلق كلهم، وبذلك يتحقق صدق الرسول ﷺ ويصبح كل ما جاء به واجب الانقياد والاتباع، إذن فقد سار الباقلاني على منهج شيخه الأشعري من إعمال الدليلين معاً، وأن الأصل عنده هو النقل. لكن هناك من ذهب إلى القول: إن الباقلاني قد قبل فكرة الدور[٥]، حيث وجدت

---

(١) راجع: الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام ١/ ٢٣، نشرة مكارثي سنة ١٩٥٣م.

(٢) راجع: الأشعري: الإبانة ص٢٠ ـ ٢١، مقالات الإسلاميين ص٢٩٧، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

(٣) راجع: د/ حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص١٥٤.

(٤) راجع: الباقلاني: إعجاز القرآن ص١٢.

(٥) راجع: أحمد قوشتي: حجة الدليل النقلي ص٢٥٢ ـ ٣٥٣.

نصوص عند الغزالي (ت٥٠٥هـ)[١]، والزركشي (ت٧٩٤هـ)[٢]، تؤكد على قبول الباقلاني لفكرة الدور، حيث صرح بعدم إمكانية الاستدلال بالسمع فيما يتوقف ثبوته عليه، وذلك كمعرفة الله تعالى، وإثبات كلامه وصفاته، وصدق النبوة، وأوافق الباحث فيما ذهب إليه، وذلك لأن الباقلاني في كتابه «التقريب والإرشاد»[٣] قام بتقسيم المسائل العقدية حسب نوعية الدلالة السائدة فيها، فمنها ما لا يقبل فيه إلا دليل العقل، وهي معرفة الله وصدق الرسول ﷺ، وهو لا يثبت صدق الرسول عليه السلام إلا عند إثبات المعجزة، ومنها...

إذن ففكرة الدور عرفت طريقها إلى المدرسة الأشعرية منذ الباقلاني، لكن لم تكن واضحة، أو لم تتحدد معالمها، وتنضج وتستقر في المدرسة الأشعرية إلا على يد المتأخرين منهم وعلى رأسهم الرازي موضوع دراستنا، لكن قبل أن ندرس الفكرة عند الرازي لا بد من معرفة التطور الذي طرأ عليها عند أئمة الأشاعرة ممن سبق الرازي، فها هي تظهر بوادر الاهتمام بالدليل العقلي عند البغدادي (ت٤٢٩هـ) حيث يقرر أن العقول تدل على حدوث العالم، وتوحيد الصانع، وصفاته الأزلية، وتدل أيضاً على جواز إرسال الرسل، وتدل على صحة جواز حدوث كل ما يصح حدوثه، واستحالة كل ما يستحيل كونه[٤].

وإذا انتقلنا إلى الجويني (ت٤٧٨هـ) فنجده يقسِّمُ المسائل العقدية حسب الدليل.

---

(١) راجع: الغزالي: المنخول ص١٦٨، تحقيق: محمد حسن هيتو.

(٢) راجع: الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٥٢١.

(٣) راجع: الباقلاني «التقريب والإرشاد» ١/ ٢٢٨ ـ ٢٣١.

(٤) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٢٠٤، ٢٠٢.

فمنها ما يقبل فيه دليل العقل فقط مثل حدوث العالم، ووجود الله، وصفاته أي «ما لا يدرك إلا عقلا فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى، ووجوب اتصافه بكونه صدقاً»[١].

ومن المسائل ما يقبل فيها الدليل النقلي فقط مثل الحكم بوقوع الرؤية في الدار الآخرة للمؤمنين وأحوال المعاد، والحشر، والحساب، والجنة، والميزان. . . أي كل ما يطلق عليه مسمى السمعيات[٢].

ومنها ما يقبل فيها الدليلين كرؤية الله تعالى[٣].

فبذلك يكون الجويني متابعاً للمعتزلة في هذا التقسيم، وتكون فكرة الدور قد تسربت إلى الأشاعرة، واستقرت بشكل واضح على يد الجويني، الذي يرى أن السبب في إعمال واستدلال الأشعري (ت٣٢٤هـ)، والباقلاني (ت٤٠٣هـ) بأدلة العقل والنقل، في مسألة وجود الله، كان لتعضيد أدلة النقل، فلم يكن الاستدلال ـ وجهة نظر الجويني ـ بالدليل النقلي مراداً لذاته، لكنه استدل به كل من الأشعري، والباقلاني لتعضيد الدليل النقلي[٤].

وإذا ما انتقلنا إلى تلميذ الجويني الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) فنراه يصرح بأن العقل أصل للشرع، والتقسيم الثلاثي لمسائل العقيدة موجود في أغلب كتبه، فهو يرفض الاستدلال بالسمع في إثبات وجود الله، وصفاته وفي مسألة حدوث العالم[٥].

---

(١) الجويني: الإرشاد ص٣٥٨، وراجع: البرهان ١/ ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) راجع: الجويني: الإرشاد ص٣٥٨، والبرهان ١/ ١٣٦.

(٣) راجع: الإرشاد ص٣٥٩، والبرهان ١/ ١٣٧.

(٤) راجع: الشامل ص٢٨٧ ـ ٢٨٩.

(٥) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد ص٩٤ ـ ٩٥، طبع على نفقة مكتبة الحسين التجارية لصاحبها =

وأما الذي يعرف بالسمع فهو: أحوال الحشر، والنشر، والميزان، والحساب... وكل ما يعرف من الله بالوحي والإلهام.

والذي يعرف بالسمع والعقل كل ما هو واقع في مجال العقل، ومتأخر في الرتبة عن إثبات كلام الله تعالى كمسألة الرؤية مثلاً[١].

ويؤكد الغزالي على افتقار كل من الشرع والعقل لبعضهما البعض، وأن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، وأن الشرع لن يتبين إلا بالعقل. ويرى الغزالي أن العقل كالأس، ولن يغني أس ما لم يكن هناك بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن هناك أس[٢]، وشبه العقل بالبصر، والشرع بالشعاع، ومرة أخرى شبه العقل بالسراج، والشرع بالزيت، والشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل وبين أنهما متعاضدان ومتحدان[٣].

كل ذلك ليؤكد علاقة النقل بالعقل، لكنه في الوقت نفسه يصرح بأن الدلائل النقلية ظنية[٤].

إذن ففكرة الدور، ومسألة ظنية الدليل النقلي عرفت طريقها للأشاعرة قبل الرازي، **لكنها عند الرازي ظهرت بشكل واضح وصريح**، حيث يصرح الرازي بالقول بظنية الدليل النقلي في أكثر من موضع وأكثر من مؤلف، وهذا ما سنذكره لاحقاً، فالرازي تأثر بفكرة الدور، وبناءً عليها قام بتقسيم المسائل العقدية إلى

= محمود توفيق، مطبعة حجازي بالقاهرة (د. ت).

(١) راجع: السابق نفسه.

(٢) راجع: الاقتصاد ص٧ ـ ٨، معارج القدس ص٥٩.

(٣) معارج القدس ص٥٩.

(٤) راجع: الاقتصاد ص١٧٩.

ثلاثة أقسام[١]: ما يعلم بالعقل وحده، وما يعلم بالنقل، وما يعلم بالنقل والعقل معاً، موافقاً بذلك المعتزلة وشيوخ الأشاعرة المتأخرين، أمثال الجويني (ت٤٧٨هـ) والغزالي (ت٥٠٥هـ).

تطبيقات الرازي:

أما القسم الأول: وهو ما لا يعرف إلا بالدليل العقلي وهي مسائل أصول العقيدة مثل: معرفة الله تعالى، وصفاته، وصدق الرسل وما إلى ذلك، نجد الرازي في إثبات صفة العلم لله تعالى يؤكد على عدم صحة الاستدلال عليها بالسمع، وذلك لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه عالماً بجميع المعلومات، وأن الدليل في إثبات كونه تعالى عالماً هو دليل العقل فقط[٢]، ويقول الرازي معلقاً على من يستدل بالقرآن على كون الله ﷻ خالق لكل شيء: «هذا من باب الحماقة المفرطة لأن صحة القرآن وصحة نبوة الأنبياء مفرعة على معرفة الإله، فإثبات معرفة الإله بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلم به»[٣].

ويقوم دليل العقل على النظر في أفعال الله إذ نجدها محكمة ومتقنة، فهذا الإتقان والإحكام دليل على أن فاعله عالم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ۝٥ هُوَ ٱلَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[آل عمران: ٥ـ٦].

في تتمة الآية يوجد ذكر لكيفية نشوء وخلق الأجنة في الأرحام، وهذا دليل

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٥، وعجائب القرآن ص١٠١.

(٢) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٧/ ١٣٤ وما بعدها.

(٣) التفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٤.

على قدرة الله ﷻ، وهذا الإتقان دليل على أنه عالم بالفعل، فالفعل المحكم لا يصدر إلا عن العالم[١].

فالرازي يؤكد على عدم جواز الاستدلال بالسمع في القسم الأول من المسائل الكلامية ومنها هنا إثبات صفة العلم لله تعالى، فقد أثبتها بدليل عقلي، وهو الاستدلال بأطوار خلق الجنين، لكن في الحقيقة هذا الدليل لا نقول عنه: إنه دليل عقلي محض، وذلك لأن القرآن الكريم هو الذي دل عليه وأرشد العقل عليه، فهو دليل سمعي عقلي، أو عقلي شرعي كما أطلق عليه ابن تيمية ـ فيما بعد ـ وذلك في تقسيمه للأدلة إلى شرعية وبدعية، أما الشرعية فتقسم إلى شرعي سمعي، وشرعي عقلي.

وإذا ما انتقلنا إلى القسم الثاني، وهو ما يعرف بالدليل النقلي فقط، فقد مثل الرازي له بجلوس غراب على قمة جبل قاف، وهذا الأمر طبعاً لا يعرف بالعقل ولا بالحس، وإنما طريق معرفتنا به هو الخبر الصادق، ويدخل تحت هذا القسم أحوال الغيب كلها من: الجنة، والنار، والثواب، والعقاب، والأخبار السابقة عن الأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه[٢]، فالمعرفة بهذه الأمور مقصورة على النقل.

أما القسم الثالث وهو ما يعرف بالنقل والعقل معاً، وهي إمكان الممكنات واستحالة المستحيلات، مثل لها الرازي بإثبات الرؤية وإثبات الوحدانية[٣]، فهذه مما يمكن الاستدلال عليها بالنقل والعقل أيضاً.

ونلاحظ أن الرازي على الرغم من أنه وضع الحدود التي يمكن إعمال الدليل

---

(١) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٧/ ١٣٤.

(٢) مراجع الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٥.

(٣) السابق: نفس الصفحة.

النقلي فيها، نجده يعتمد على الأدلة السمعية في المسائل الاعتقادية كافة وهذا واضح من الأمثلة السالفة الذكر، فالرازي يؤكد على عدم جواز الاستدلال بالسمع في القسم الأول، لأن الدليل السمعي حتى يفيد العلم بالمدلول يجب إثبات صدق المخبر وصدق المخبر لا يثبت إلا بالعقل، ويتحقق ذلك عن طريق النظر في المعجزة الدالة على صدقه، لذا فإن أريد إثبات ذلك بالنقل فسيقع الدور وهو باطل[١].

ومع ذلك نجد الرازي يعتمد على الدليل السمعي في بعض المسائل منها: مسألة إثبات رؤية الله تعالى، على الرغم من أنه يصرح ـ حتى في بعض مؤلفاته ـ أن القسم الثالث أيضاً لا حاجة فيه للدليل السمعي ما دام الدليل العقلي قد أثبت أو دل على ما نريد معرفته[٢]، يرى أن استخدام الدليل السمعي في هذا القسم يسبب إشكالاً، **وهذا الإشكال** هو أنه لو قام دليل عقلي قاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر النص (الدليل النقلي) فما العمل؟!

يجيب الرازي بأنه لا بد من التأويل، لكن هذا التأويل يقع على الدليل النقلي أم على الدليل العقلي؟

وهنا يظهر منهج الرازي العقلي حيث يقدم الدليل العقلي على الدليل النقلي؛ والسبب في ذلك أنه عند عدم إمكان الجمع بين الدليلين، فإن الإنسان أمام أمرين اثنين، إما أن يكذب العقل أو يؤول النقل، فإن كذب العقل، علماً أن النقل لا يثبت إلا بالعقل، إذن فتصحيح النقل برد العقل يتضمن القدح في النقل، وما أدى ثبوته إلى نفيه كان باطلاً، ولما بطل ذلك وجب تأويل النقل.

وبهذا القول يخلص الرازي إلى نتيجة وهي ظنية الدليل النقلي، ولكي يفيد

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٥.

(٢) السابق: نفس الصفحة.

الدليل النقلي اليقين والقطع، يجب انتفاء المعارض العقلي له[١].

ظنية الدليل النقلي عند الرازي:

يعد الرازي من الأشاعرة القائلين بظنية الدليل النقلي، ويعتقد الرازي أن الدليل النقلي يتوقف في إفادته لليقين على مقدمة غير يقينية، وهي عدم دليل عقلي يوجب تأويل ذلك النقل، فكل ما كانت تُبنى صحته على ما ليس بيقيني، لم يكن هو أيضاً يقينياً، لذا فالدليل النقلي لا يفيد اليقين[٢].

وينسب القول بظنية الدليل النقلي إلى المعتزلة، قال بذلك كل من التفتازاني[٣] (ت٧٩٢هـ)، والبياضي[٤]، . . . .

---

(١) راجع: المعالم ص٢٤، والمحصول ص١٤٣، والأربعين ص٢٥١ ـ ٢٥٤، وأساس التقديس ص٢٢٢.

(٢) نهاية العقول ١/ ٢٥، والمعالم ص٢٤.

(٣) راجع: التفتازاني شرح المقاصد ١/ ١٥٤.

(٤) راجع: البياضي: إشارات المرام ص٤٦، تحقيق: أ/ يوسف عبد الرزاق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر، ط١، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م، **البياضي**: هو العلامة كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي الرومي الحنفي، كان من أجلاء علماء الروم، وأجمعهم لفنون العلم، عالماً وقوراً، جسيماً، اشتهر بالفقه وفصل الأحكام، أخذ العلم عن والده، وعن العلامة يحيى المنقاري وغيرهما. . . وفي سنة سبع وسبعين وألف هجرية أسند إليه منصب القضاء بحلب الشهباء، وفي سنة ثلاث وثمانين بعد الألف أسند إليه منصب قضاء مكة فسار أحسن سيرة، وعقد بمجلس الحكم درساً من مؤلفاته «إشارات المرام من عبارات الإمام» ولي قضاء العسكر، وهو رئاسة قضاة المملكة العثمانية.

راجع: أ/ يوسف عبد الرزاق: مقدمة تحقيق كتاب إشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي ص١٦ ـ ١٧، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

والأصفهاني[١] (ت٧٤٩هـ) بينما ينسب ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) هذا القول إلى الرازي، ومتأخري الأشاعرة. فهو يرى أنهم أول من قال بظنية الدليل النقلي، أما المعتزلة فإنهم لم يقولوا: إن الدليل النقلي لا يفيد اليقين، بل يرى ابن تيمية أن المعتزلة استدلوا بالأدلة السمعية أكثر مما استدل بها الأشاعرة[٢]، ولا أوافق على هذا الرأي، لأن المعتزلة عندما كانوا يذكرون الأدلة النقلية لم يكن ذلك استدلالاً بها، فهم رفضوا ذلك بسبب فكرة الدور، لكن كانت تذكر للاستئناس، وللرد على المخالفين لهم بأن النقل إلى جانبهم.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن هذا القول، هو نتاج لفكرة الدور التي قال بها المعتزلة، ومن ثم انتقلت إلى الأشاعرة، فما معنى قصر الدليل السمعي عن إفادته العلم أو اليقين في مسائل الأصول الكبرى، وما معنى استدلالهم بالعقل في أغلب المسائل مثل مسائل العدل والتوحيد وما إلى ذلك، فالرازي لم يكن أول

---

(١) راجع: الزركشي: البحر المحيط ١/ ٣٨، قام بتحريره: الشيخ عبد القادر عبدالله العاني، وراجعه: د/ عمر سليمان الأشقر، ط دار الصفوة ـ الغردقة، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

الأصفهاني: هو شمس الدين أبو الثناء: محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني، ولد بأصفهان سنة (٦٧٤هـ)، وتوفي سنة (٧٤٩هـ) في القاهرة ودفن فيها، كان مجتهداً في طلب العلم، أخذ العلم عن والده وأخيه، وغيرهم، تأهل للإفتاء والتدريس وصنف الكثير من الكتب منها: أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية، ومطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار للإمام البيضاوي، مختصر أصول الدين، وشرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للإمام البيضاوي، راجع: ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ١٠/ ٣٨٣، والإسنوي: طبقات الشافعية ١/ ١٧٢.

(٢) راجع: ابن تيمية: درء التعارض ٧/ ٢٧٥، وابن القيم: الصواعق ص٦٤٠.

القائلين بهذا الأمر لكنه تأثر بالمعتزلة، وهو يعد أول المصرحين بذلك من الأشاعرة، ويلاحظ أن الشروط التي اشترطها الرازي في الدليل النقلي حتى يفيد اليقين، موجودة عند أحد رجال المعتزلة، وهو تقي الدين النجراني[1]، حيث قال في كتابه (الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء): «إن ظواهر النصوص لا تفيد اليقين إلا بعد استجماع ثلاثة عشر شرطاً ذكرناها في «الدرر» فلا بد من بيانها[2]».

وأيضاً فإن الرازي كان مطلعاً على كتب المعتزلة، فمثلاً كان على رأس المصادر التي اعتمد عليها في كتابه «المحصول في أصول الفقه» كتاب القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، وكتاب أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، وهما «العمد»، «المعتمد» فلا بد أن يكون قد تأثر بهما، وهم ـ أي المعتزلة ـ أول من قال بظنية الدليل النقلي، والله أعلم.

إذن فإقصاء الدليل النقلي عن المباحث الكلامية بدأ يزداد رويداً رويداً إلى أن وصل الأمر إلى الرازي فأعلن ظنية الدليل النقلي، ولقد تناول هذه القضية في

---

(١) **النجراني**: هو تقي الدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي، الشهير «بتقي الدين النجراني»، من مؤلفاته «الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء» «المجتبى في أصول الدين»، توفي في القرن السابع الهجري، راجع: د/ السيد محمد الشاهد، مقدمة تحقيق كتاب الكامل في الاستقصاء ص١٠ ـ ٤٤، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، القاهرة ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

(٢) نقلاً من كتاب: المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية بعنوان (الفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة) ٢٠ ـ ٢٢ أبريل ١٩٩٦م مقال الدكتور السيد الشاهد عنوانه: كتاب الكامل لتقي الدين النجراني، ص٥٥٩ وفي المخطوط الكلام في ص١٦٢ السطر السابع.

معظم كتبه الكلامية[١]، وفي التفسير[٢] وفي كتب الأصول[٣]، ونجده يعرض الأمر بالتفصيل مرة، وبالإجمال مرة أخرى.

فالأدلة النقلية ليست قطعية الدلالة عند الرازي؛ لأن التمسك بها يتوقف على مقدمات عشر، يجب توفرها في الدليل النقلي حتى يفيد اليقين، ويعرف المطلوب منها، وهذه الشروط هي[٤]:

١ ـ معرفة معاني المفردات اللغوية.

٢ ـ معرفة صحة النحو.

٣ ـ عدم الاشتراك، فاللفظ أحياناً يحمل أكثر من معنى.

٤ ـ يجب نفي الحذف والإضمار.

٥ ـ يجب نفي التقدم والتأخير.

٦ ـ يجب نفي المجاز.

٧ ـ يجب نفي التخصيص.

٨ ـ يجب عدم وجود الناسخ.

٩ ـ يجب نفي المعارض النقلي.

---

(١) راجع: المحصل ص١٤٣، والأربعين ٢٥/ ٢٥١ ـ ٢٥٤، المعالم ص٢٤، المطالب العالية ٩/ ١١٣ ـ ١١٩، المسائل الخمسون ص٣٩ ـ ٤٠، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، مصر، ط١، ١٩٨٩م، أساس التقديس ص٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٧/ ١٨٢، ١٨٣.

(٣) راجع: الرازي: المحصول ١/ ٤٠٧.

(٤) راجع: الرازي: المعالم ص٢٤، المحصل ص١٤٣، المطالب العالية ٩/ ١١٣ ـ ١١٩، والمحصول في أصول الفقه ١/ ٤٠٤ ـ ٤٠٦.

١٠ ـ يجب نفي المعارض العقلي.

وينتج عن هذا القول أمرين: **الأول**: عدم الاستدلال بالأدلة النقلية في مسائل العقيدة، وذلك لأنها تفيد الظن. **الأمر الثاني**: اللجوء إلى التأويل في حال التعارض بين الدليلين العقلي والنقلي، حيث يتم تأويل الظني منهما وهو بنظر الرازي الدليل النقلي؛ لأنه لا يقوى على مخالفة الدليل العقلي لأنه قطعي الدلالة(١)، وهذا ما طبقه الرازي فعلاً في تأويله للصفات الخبرية في كتابه أساس التقديس(٢)، ولكن كما ذكرنا سابقاً فإن الرازي يستدل أحياناً بالأدلة النقلية في بعض المسائل العقدية، مع العلم أنه كان يمنع الاحتجاج بالنقل على هذه المسائل، ومن هذه المسائل التي احتج فيها بالدليل النقلي أذكر: **إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى**(٣).

ـ إثبات صفة الكلام الإلهي(٤).

ـ إثبات رؤية المؤمنين لله ﷻ(٥).

ـ إثبات الوحدانية، ونفي القديم سوى ذات الله وصفاته(٦).

ـ تنزيه الله تعالى عن الوصف باللذة وما إلى ذلك(٧).

---

(١) راجع: الرازي: أساس التقديس ص٢١٠، ٢١١، المطالب العالية ٩/ ١١٦، المحصل ص١٤٣، ٣٦٥، المسائل الخمسون ص٣٩، ٤٠، التفسير الكبير ٧/ ١٨٢، ١٨٣.

(٢) راجع: أساس التقديس ص١٣٤، ١٣٦، ١٤٠، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٧.

(٣) راجع: الرازي: المحصل ص٥١٩ ـ ٥١٥.

(٤) راجع: الرازي: المعالم ص٦١، ٦٢.

(٥) راجع: المحصل ص٤٤٦.

(٦) راجع: المحصل ص٢١٢.

(٧) راجع: المحصل ص٣٧١.

ويؤكد من ناحية أخرى عند ذكره للشروط العشرة بأن **الكلام ليس على إطلاقه، فربما اقترن بالدليل النقلي أمر ما، يؤدي إلى إفادتها اليقين**، حيث قال: «واعلم أن هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح، لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، **وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة، مفيدة لليقين**»[١].

التأويل:

رأينا فيما سبق أن الرازي كان يرى أنه في حال وقوع التعارض بين الدليل العقلي، والدليل النقلي. فإنه يجب تقديم الدليل العقلي وخصوصاً أن الدليل النقلي ظني، لذا يتم تأويله ليوافق مدلوله مدلول الدليل العقلي، ولقد وضع الرازي **قانوناً خاصاً للتأويل**، كان قد سبقه إليه الغزالي (ت٥٠٥هـ) في كتابه (المستصفى في علم الأصول) كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)، إلا أن الغزالي يرى أن العقل لا يعارض دليلاً شرعياً صحيحاً في حقيقة الأمر[٢].

أما قانون الرازي في التأويل فيقوم على أن التقديم في حالة التعارض بين الأدلة يكون للدليل العقلي؛ وذلك لأنه إذا ثبت أمر ما بدليل عقلي قطعي، ثم وجد دليل نقلي ظاهره يخالف ما أثبته العقل، فهناك أربعة احتمالات لا خامس لها، وهي[٣]:

---

(١) الأربعين ٢/ ٢٥٤.

(٢) راجع: الغزالي: قانون التأويل ص٦ ـ ٩، فيصل التفرقة ص١٨٧.

(٣) راجع: الرازي: أساس التقديس ص٢٢٠، الأربعين ١/ ١٦٣، والتفسير ٢/ ٥٧، المحصول ١/ ١١٢، نهاية العقول ١/ ٢٣١ ـ ٢٣١.

الأول: أن نعمل بالدليلين معاً، وهذا محال؛ لأنه جمع بين النقيضين.

الثاني: أن نرد الدليلين معاً، وهذا محال أيضاً؛ لأن النقيضين لا يرتفعان معاً، ويلزم عنه خلو المسألة عن الحكم.

الثالث: العمل بدليل النقل، وهو ممتنع، لأن العقل أصل النقل، وعن طريق العقل عرفنا صحة النقل، والقدح في أصل الشيء قدح في الشيء ذاته، لذا فتقديم النقل يؤدي إلى إبطال العقل، وإبطال العقل يؤدي إلى إبطال النقل لأنه ثبت بواسطته، فتقديم النقل يستلزم الطعن في صحة العقل والنقل معاً.

الرابع: لا يبقى إلا الاحتمال الأخير، وهو تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي، وعند ذلك يقال: إن المراد بالدليل النقلي غير ظاهره، فنلجأ إما إلى تأويله أو تفويض المراد منه إلى الله تعالى.

وبعد أن عرض الرازي قانونه في التأويل، ذكر أنه لا يأخذ بهذا القانون إلا في حالة التعارض بين العقل الصحيح وظاهر النقل، حيث قال:

«فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات»[1].

وللرازي كلام مهم في تأويل النصوص، حيث يقول: «وإذا لم تقبل - أي النصوص - التأويل، فوضنا العلم بها إلى الله تعالى»، **«ويجب علينا الإيمان بكل ما ورد به الشرع، سواء عقلنا الوجه فيه أو لم نعقل»**[2].

هذا الكلام مهم جداً، لو التزم به الرازي في جميع الصفات، وفي منهجه بشكل عام، لما خالف مذهب السلف الصالح، ولكن منشأ القول بهذا القانون عند

(١) راجع: الرازي: أساس التقديس ص٢٢١، المحصول في أصول الفقه ١/ ١١٢.

(٢) راجع: الرازي التفسير الكبير ١٣/ ١٥.

الرازي وسببه، هو اعتقاده بأن العقل قد يعارض النقل، ومن ثم كان الحل باللجوء إلى هذا القانون، وهو مبني على ثلاث مقدمات:

الأولى: إمكان التعارض بين العقل والنقل.

الثانية: انحصار التقسيم في هذه الأقسام الأربعة.

الثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة الأولى، فلا يبقى إلا القسم الرابع الذي يقرر أن العقل هو المقدم على النقل.

وقد تصدى علماء السلف وعلى رأسهم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وتلميذه ابن القيم (ت٧٥١هـ) لنقد هذه القاعدة المنهجية في تقديم العقل على النقل عند التعارض، وشرعوا بإثبات الأدلة على امتناع وقوع تعارض بين صريح المعقول وصحيح المنقول.

وقد نقد ابن تيمية كلام الرازي ومن وافقه في كتابه المعروف «درء تعارض العقل والنقل»، حيث بين في البداية أن التقسيم الذي ذكره الرازي في قانونه، غير صحيح، والتقسيم الصحيح هو أن يقال في حال تعارض دليلين سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعي، والآخر عقلي، فإما أن يكونا قطعيين، أو ظنيين، أو أحدهما قطعي والآخر ظني، فإن كانا قطعيين فلا مجال للقول بوقوع التعارض بينهما سواء أكانا عقليين أم سمعيين، أو أحدهما عقلي والآخر سمعي، **لأن القطعي يوجب ثبوت مدلوله**، ودلالته لا يمكن أن تكون باطلة لأنه قطعي، فالقول بتعارض الدليلين القطعيين باطل، لأنه يؤدي إلى ثبوت مدلول كل منهما المناقض لمدلول الآخر، وهذا جمع بين نقيضين وهو محال، أما إن كانا ظنيين، فعند ذلك يكون التقديم للراجح مطلقاً عقلياً كان أم سمعياً، وفي حال كون أحد الدليلين قطعياً والآخر ظنياً، فإننا نقدم القطعي منهما سواء أكان سمعياً أم عقلياً، فالتقديم يكون للدليل القطعي

بغض النظر عن كونه سمعياً أو عقلياً[١].

وبهذا يتبين خطأ الرازي ومن وافقه لأنهم قدموا الدليل العقلي على الإطلاق.

فابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في انتقاده لقول الرازي بين عدم التسليم بانحصار القسمة بالاحتمالات الأربعة فقط التي قالها الرازي، فمن الممكن أن يقال: يقدم الدليل العقلي تارة، والسمعي تارة أخرى، أو أن القطعي منهما يقدم، وفي حال كون الدليلين قطعيين، فإنه يستحيل التعارض بينهما، أما إن كان الاثنان ظنيين فيقدم الراجح منهما[٢].

والحق هو ما ذهب إليه ابن تيمية، فتقديم الدليل العقلي مطلقاً خطأ، وجعل الترجيح بين النقل والعقل هو كون الدليل عقلياً خطأ آخر، والصحيح ـ والله أعلم ـ هو ما ذهب إليه ابن تيمية بأن الترجيح يكون حسب القطع أو الظن، والتقديم يكون للقطعي مطلقاً.

علماً بأن العلم بصدق الرسول ﷺ له طرق أخرى كثيرة متنوعة، فالمعجزات التي تظهر على يد الرسول ﷺ تدل على صدقه وتفيد علماً ضرورياً[٣].

وخطأ المتكلمين ـ كما قال ابن تيمية ـ أنهم جعلوا العقليات نوعاً واحداً متماثلاً في الصحة أو الفساد، مع العلم أن من العقليات ما هو حق ومنها ما هو باطل،

---

(١) راجع: ابن تيمية درء التعارض ١/ ٨٧، وابن القيم: الصواعق المرسلة ٣/ ٧٩٨، د/ محمد السيد الجليند: سلسلة تقريب التراث (درء تعارض العقل والنقل) ص٦٢ ـ ٦٣، إشراف ومراجعة: د/ عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

(٢) السابق نفسه.

(٣) راجع: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨٩.

فتصحيح بعض العقليات لا يعني أن جميع العقليات صحيحة «فما كان شرطاً في العلم بالسمع وموجباً فهو لازم للعلم به، بخلاف المنافي والمناقض له فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطاً في صحته ملازماً لثبوته، فإن الملازم لا يكون مناقضاً. فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال: إنه معقول في الجملة القدح في أصله»[١].

أيضاً بالإمكان: معارضة دليل الرازي بنظير ما قاله فيقال: «إذا تعارض العقل والنقل قدم النقل، لأن العمل بهما معاً فيه جمع بين النقيضين، وعدم العمل بهما معاً رفع للنقيضين. . .»[٢]، **وهذا ما ذكرناه سابقاً.**

وأما القول: إن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته، فهنا إما أن يكون المراد بالعقل الغريزة التي فينا، أو العلوم التي أفدناها بتلك الغريزة؟

فإن أريد به الغريزة يكون الرد بأن ذلك ممتنع؛ لأن الغريزة ليست علماً يتصور معارضته للنقل، وإنما هي شرط لكل علم سمعي أو عقلي إنها كالحياة، فالغريزة والحياة شرطٌ في كل العلوم السمعية والعقلية، وكل ما كان شرطاً في الشيء يمتنع أن يكون منافياً له، لذلك يمتنع أن تكون الغريزة منافية له، وهي كذلك شرط في الاعتقاد والذي يحصل عن طريق الاستدلال.

فإن لم تكن علماً فإنه يمتنع كونها نافية له ومعارضة له[٣].

أما إن كان المراد بالعقل أصل السمع والدليل على صحته بأنه: المعرفة الحاصلة بتلك الغريزة، يرد عليه بأنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون دليلاً على

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٩١.

(٢) راجع: ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل ص١/ ١٧، وابن القيم الجوزية: الصواعق المرسلة ص١٠٢.

(٣) راجع: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨٩.

صحة السمع، وأنه أصل في معرفة صحته، فالمعارف العقلية أكثر من أن تحصى، وإن ما يعلم به صحة السمع هو ما يعلم به صدق الرسول ﷺ.

وفيما يتعلق بقول الرازي: إن تقديم النقل على العقل إبطال للعقل الذي هو الأصل في إثبات النقل، فيرد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) عليه من عدة وجوه وهي:

أولاً: إن الدليل الواجب تقديمة أولاً هو الدليل القطعي سواء أكان نقلياً أم عقلياً، وإن كان العقلي قطعياً فإنه يقدم لكونه قطعياً لا لكونه أصلاً للسمع.

ثانياً: بالنسبة لمقولة: العقل أصل للسمع، فالرد عليها يكون بقولنا: إن قيل: **إنه أصل في ثبوته في نفس الأمر**، فهذا ممنوع، وذلك لأن السمع ثابت في نفسه علمنا بذلك أم لم نعلم، فعدم العلم بالشيء ليس علماً بالعدم، وعدم معرفتنا بحقائق الشرع لا يعني عدم ثبوتها في نفسها، فكل ما أخبر به الرسول ﷺ ثابت في نفس الأمر، علمنا بصدقه أو لم نعلم، وكذلك من أرسله الله تعالى للناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول ﷺ، وثبوت كل ما أخبر به في نفس الأمر، ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا، فالعقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه[1].

ثالثاً: بالنسبة لتقديم العقل على النقل، وذلك بعد إبطال الاحتمالات الأخرى، وذلك لأن تقديم النقل يؤدي إلى الطعن في العقل والنقل معاً، ويرد عليه بأنه في حال تعارض النقل والعقل، فإنه يمتنع الأخذ بهما معاً أو رفعهما معاً، لأن ذلك محال، أو تقديم العقل، لأنه دل على صحة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به، فعند إبطالنا للنقل نبطل دلالة العقل، ولو أبطلنا العقل، فإنه لن يصلح لمعارضة

(١) راجع: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨٨.

النقل، فما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدليل، فلم يبق إلا تقديم النقل والتعويل عليه[١].

ومما يقوي هذا الاحتمال ويعضده ما يلي:

١ ـ العقـل صدق الشرع، لذا فالواجب قبول خبره، لكن الشرع لم يصدق العـقل في كل ما أخبر به، وكذلك ليس العلم بصحته موقوفاً على كل ما يخبر به العقل، لذا فتقديم النقل عمل بموجب الدليليين، وتقديم العقل عمل بدليل واحد، والعمل بدليلين أقوى وأولى من العمل بدليل واحد[٢].

٢ ـ لا يوجد دليل سمعي محض باعتراف المتكلمين[٣]، فلا بد من كل دليل سمعي من اعتماده على مقدمة عقلية، فبذلك يكون التعارض ليس بين النقل والعقل، وإنما بين نقل ممزوج بعقل سابق له ومصاحب له، وبين عقل محض، فإذا فرض وحدث تعارض فالأولى تقديم الأول منهما.

٣ ـ الدليل النقلي معصوم عن الخطأ باتفاق الجميع، لكن النظر العقلي يعتمد على قدرات الناس، وطبعاً هذا يختلف من شخص لآخر، فالواجب في هذه الحالة تقديم الدليل المعصوم وهو النقل[٤].

٤ ـ إن تقديم العقل على النقل يؤدي إلى نتائج سلبية تتصل بالعقائد الإيمانية أذكر منها القول بامتناع الإيمان بالشرع وتعذره وذلك لأمرين اثنين:

---

(١) راجع: ابن تيمية: درء التعارض ص١/ ١٧٠، ابن القيم: الصواعق المرسلة ٣/ ٨٠٧.

(٢) راجع: درء التعارض ١/ ١٣٨، وابن القيم: الصواعق المرسلة ٣/ ٨٠٧.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ص٢٢٣، ٢٢٤، المحصل ص١٤١، ١٤٢، الآمدي: الإحكام ١/ ١٢، الإيجي: المواقف ص٣٩، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٩.

(٤) راجع: الصواعق المرسلة ٣/ ٩٩٦.

الأول: لا سبيل إلى العلم بانتفاء جميع المعارضات العقلية فبذلك لا نثق بما أخبر بـه الرسول ﷺ لاحتمال أن يكون هناك ما يعارضه في المعقولات، فإذا امتنع العلم بنفي المعارض، امتنع الإيمان الجازم، فما علق على الممتنع فهو ممتنع.

الثاني: تصديق الشرع والإيمان به موقوف على شرط عدم المعارض العقلي، والإيمان لا يصح تعليقه على شرط، والواجب على المكلف أن يؤمن بالرسول ﷺ إيماناً مطلقاً، وجازماً غير معلق على شرط ولا على قيد[١].

فلا بد من التفرقة بين الأدلة العقلية التي يظن تعارضها مع السمع، وبين الأدلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول ﷺ صادق.

فإذا أبطلنا ما عارض السمع نكون قد أبطلنا نوعاً مما يسمى معقولاً، ولم نبطل كل معقول، ولا أبطلنا المعقول الذي علم به صحة المنقول[٢].

وبذلك يتبين أن التعارض على فرض حصوله يكون بين دليل نقلي معه دليل عقلي دل على صحته وصدقه، وبين دليل عقلي يوهم أو يظن أنه يعارض النقل، ورد العقل لا يعني رد الحجج العقلية كلها، وإنمـا هو عمل بالحجج العقلية التي أثبتت صحة النقل، وهـذا لا تقوى على مناقضتـه ومعارضته ظواهر العقل القابلة للخطأ والصواب.

إذن فابن تيمية وتلميـذه ابن القيم يرفضـون قانون الرازي في التأويل وهذه القاعدة المنهجية التي قال بها ليست صحيحة، لأن الصحابة ﷺ كان ـ الواحد منهم ـ إذا أشكل عليه أمر يبادر إلى الرسول ﷺ يسأله عنها، وكان ﷺ يجيبهم عن جميع

---

(١) راجع: درء التعارض ص١/ ١٧٨، الصواعق المرسلة ٣/ ٩٠٠.

(٢) راجع: درء التعارض ١/ ١٧٣.

إشكالاتهم، وكانوا يسألونه عن كيفية الجمع بين النصوص التي يوهم ظاهرها التعارض، ولم يحدث أن قال أحدهم للرسول ﷺ: إن ما أخبرهم به يعارض العقل، ولم ينقل عنهم ذلك أي لم يعرف فيهم وهم خير القرون أنهم قالوا: إن أحد النصوص عارض العقل، والله سبحانه وتعالى حكى عن الكفار فقط معارضتهم النقل بالعقل، إذن فالحق هو ما ذهب إليه السلف الصالح جعلنا الله منهم.

* * *





الفصل الرابع
موقف الرازي من صور الاستدلال الكلامية

أولاً ـ الطرق الضعيفة:

تمهيد:

تحدثنا في الفصل السابق عن النقل والعقل، والعلاقة بينهما، فتبين لنا أن النص الديني الصحيح، والعقل البشري السليم هما مصدرا استنباط الأحكام الاعتقادية. ويستخدم المتكلم في أثناء بحثه واستدلاله لاستنباط هذه الأحكام صيغاً معينة، يصوغ فيها معارفه وأفكاره، ويدافع عنها ويثبت صحتها، ويحاجج خصمه بها، ويبين اللوازم الفاسدة المترتبة على مقالة خصمه[1]... ولاستكمال البحث لا بُدَّ من تعرّفِ بعض هذه الصيغ وبعض هذه الاستدلالات، وموقف الرازي منها، مع التنبيه على أن هذه الصيغ وهذه الأساليب لها علاقة وثيقة بالفقه وأصوله، فقد استعارها المتكلمون من الفقهاء والأصوليين[2].

والرازي كغيره من علماء الكلام استخدم هذه الصيغ، وانتقد بعضها، وصرح بعدم صلاحيتها لموضوع البحث في علم الكلام. وسنورد فيما يلي أربعاً من الطرق الضعيفة التي ذكرها الرازي ووجه إليها النقد، وهذه الطرق هي:

١ ـ ما لا دليل عليه وجب نفيه.

---

(١) راجع: د/ حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام ص١٧٣.

(٢) السابق ص١٧٤.

٢ ـ قياس الغائب على الشاهد.

٣ ـ الإلزامات.

٤ ـ الأدلة السمعية.

ولأهمية «قياس الغائب على الشاهد»، سنبدأ بالكلام عنه، فقد كان علماء الكلام جميعاً وكثيرٌ من الأصولين قبل عصر الغزالي (ت٥٠٥هـ) يعدونه من الأقيسة الموصلة لليقين[1].

الأول ـ قياس الغائب على الشاهد:

تعريفه:

القياس بمعناه العام هو: إعطاء حكم شيء لشيء آخر؛ لاشتراكهما في العلة[2]. وهو بهذا المعنى مفهوم أصولي، ويعمل به في أصول الفقه، وانتقل إلى علم الكلام، وانتشر استخدامه بين المتكلمين ليصبح طريقاً لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله سبحانه وتعالى، وذلك عن طريق وجود ما يماثلها في الواقع، وسمي بقياس الغائب على الشاهد[3].

ولقد عرف القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) هذا القياس بأنه: «حمل شيء

---

(١) راجع: السيوطي: صون المنطق ٢٣٢، وراجع: الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٢١، ود/ علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٨٥، الإسكندرية، ط٢، ١٩٦٥م.

(٢) راجع: الغزالي: المستصفى ص٢٨٠، والآمدي الاحكام ٣/ ١٦٧.

(٣) راجع: د/ حسن الشافعي: المدخل لعلم الكلام ص١٧٥، ود/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٤١، ود/ علي سامي النشار: مناهج البحث ص١٠٣.

على غيره لاعتبار علة بها يتعلق الحكم»[١]، وهو تعريف عام[٢]، ولقد نقل القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) تعريف الجبائي (ت٣٢١هـ) له بأنه كان يقصد بقياس الغائب على الشاهد: الاستدلال بالمعلوم على ما لا يعلم، والمقصود بالمعلوم أي الشاهد، وما ليس بمعلوم الغائب[٣].

وإذا ما انتقلنا إلى الأشعري (ت٣٢٤هـ) وجدناه يعرفه بقوله: «رد ما غاب عن الحس إلى ما وجد العلم به فيه لاستوائها في المعنى، واجتماعهما في العلة»[٤].

وعرفه الباقلاني (ت٤٠٣هـ) تعريفاً قريباً من تعريف الأشعري، وذلك حين سرده لمناهج الاستدلال، فقال: «ومنها أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب القضاء على أن كل من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها»[٥].

وقريب منه تعريف الجويني (ت٤٧٨هـ)[٦]، والآمدي (ت٦٣١هـ)[٧]، أما

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ١١/ ٢١٦.

(٢) د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة، ص٢٧٦، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

(٣) راجع: المحيط بالتكليف ١/ ١٦٧.

(٤) ابن فورك: «مجرد مقالات الأشعري» نقلاً عن أ/ عبد العزيز عبد اللطيف المرشدي: قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي، ص٢٢ رسالة دكتوراه أصول الدين، جامعة الأزهر.

(٥) التمهيد ص١٢، تحقيق: الأب رتشرد يوسف مكاري اليسوعي، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧م.

(٦) راجع: الإرشاد ص٩٤ ـ ٩٥، البرهان ص١٢٧.

(٧) راجع: الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ٢١٢ ـ ٢١٣.

الرازي (ت٦٠٦هـ) فقد ذكر في البداية أركانه الأربعة وهي: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. ثم شرع في بيان المراد به حيث قال: «متى ثبت أن الحكم في محل الوفاق معلل بعلة، ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع لزم لا محالة ثبوت الحكم فيه ورد الغائب إلى الشاهد، ورد الشاهد إلى الغائب»[١].

ويلاحظ أن تعريف كل من الباقلاني والرازي كان أكثر تحديداً وأكثر إحكاماً، وضبطاً لحد القياس، ويمكن القول: إنه **تعريف بجامع العلة**.

ولقد شاع استخدام هذا القياس لدى مختلف المدارس الكلامية من معتزلة وأشاعرة، يقول الجرجاني (ت٨١٦هـ): «وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً عن الحواس»[٢]، ولم ينكر علماء الكلام أنهم استعاروا هذا القياس من الفقهاء[٣]، ولكن إن كان هذا القياس مقبولاً في الأحكام الفقهية، فالأمر على خلاف ذلك في المسائل الكلامية، ففي الفقه يمكن أن نقارن بين الأصل والفرع، ونعرف إن كانت العلة أي الوصف المؤثر في استحقاق الحكم موجوداً في الأصل والفرع، وذلك عن طريق ما يعرف **«بمسالك العلة»**[٤].

أما في المسائل الكلامية فالمشكلة تقع في كيفية معرفة أو التأكد من أن هذا الوصف الموجود في الشاهد موجود في الغائب، وأيضاً هل من الجائز أن نطبق

---

(١) الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٢٣.

(٢) الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٢٨.

(٣) راجع: شرح المواقف ٢/ ٢٨.

(٤) وهي «الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم»، راجع: المحصول للرازي ٥/ ١٢٥.

المقولات الإنسانيـة على ذات الله سبحانـه وتعالى، وما يتصـل بهـا من صـفات وأفعال؟

وتكون الإجابـة بالطبع لا، فلقـد أخطأ علماء الكلام عندما استخدموا هذا القياس في المناهج، فلكل علم من العلوم مناهجه الخاصة به، وأدواته، واعترف الرازي في نهاية حياته أنه كان يفضل طريقة القرآن الكريم.

موقف المتكلمين منه:

شاع استخـدام هذا القيـاس لدى مختلف المدارس الكلامية، فلقد اعتمد عليه المجسمة القائلون: إن الله تعالى «جسم»، وذلك بناءً على أن كل موجود في الشاهد، فهو كذلك في الغائب[1].

وأمـا المعتزلة وما اشتهر عنهـم من حرصهم الشديد على تنزيه الله تعالى، فقـد أخذوا به فيمـا يتعلق بأفعال الله تعالى فحكمـوا بحدوثها، وأوجبوا على الله تعـالى بعض الأمور طبقـاً لقواعـد التحسين والتقبيح الإنسانية، وقياساً على حال الإنسـان، ونفـوا عن الله تعـالى خلقه للشـرور لنفس السبـب[2]، ويؤكد القاضي

(١) راجع: الجويني: البرهان ١/ ١٢٧، ود/ علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٣٢ ـ ١٣٦، دار النهضة العربيـة للطباعـة والنشر، بيروت، ط: ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ود/ حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص١٧٦، والآمدي وآراؤه الكلامية ص١٤٢.

(٢) راجع: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ١٥٠ وما بعدها، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط: ١٩٩٢م، و أ. د/ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٤٣٣ ـ ٤٣٤، دار المعـارف، ط٨، تاريـخ الإيـداع ١٩٨١، د/ حسـن الشـافعي: المدخل ص١٧٦، والآمدي وآراؤه الكلامية ص١٤٢، ود/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٨٨ ـ ٨٩، وكتاب «مناهج الأدلـة لابن رشد»، تحقيق: د/ محمود قاسم، مكتبة =

عبد الجبـار (ت٤١٥هـ) على استخدامه في مسائل العدل حيث يقول: «وكثير من مسائل العدل ينبني على الاشتراك في العلة، فإنه لا يجوز أن يكون الله فاعلاً للقبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه، وبرده إلى الشاهد يتبين لنا أن العلة في أن أحدنا لا يختار القبيح حاصلة فيه تعالى»[١].

وجميـع المعتزلة مجمعون على العمل به، ولـم يرفضه إلا عباد بن سليمان (ت٢٥٠هـ)[٢] صاحب هشام الفوطي (ت٢٢٨هـ)[٣].

ولقد نقل القاضي عبد الجبار عن الجبائي ثقته بهذا القياس[٤]، وحدد المعتزلة المجـال الذي يستخـدم فيه هذا القياس، وذلك في أفعال الله تعالى، وذهبوا إلى

= الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، (د. ت).

(١) شرح الأصول الخمسة ص١٩٩.

(٢) **عباد بن سليمان**: أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة من أصحاب هشام الفوطي، له مؤلفات كثيرة في الاعتزال، ودارت بينه وبين ابن كلاب مناظرات، وتوفي سنة (٢٥٠هـ)، ويقول الملطي عنه: ملأ الأرض كتباً وخلافاً، وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة، دافع عنه الخياط، راجع: الخياط: الانتصار ص١٤٤، وراجع في ترجمته: الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص٣٩، وراجع: المنية والأمل ص٦٥ ـ ٦٦، والفرق بين الفرق ص١٤٧ ـ ١٤٨، والتبصير في الدين ص٧٦، ومقالات الأشعري ١/ ٢٣٧ ـ ٢٥٣ ـ ٢٥٧، ٢٦١، ٢٧٥، ٢٧٧، راجع: طبقات المعتزلة ص٧٧، ومقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٧ و٢٣٩ و٢٥٠.

(٣) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٨٨، **وهشام الفوطي**: هو هشام بن عمرو والشيباني ذكره ابن المرتضى آخر من ذكر من أهل الطبقة السادسة، راجع: طبقات المعتزلة ص٦١.

(٤) راجع: المحيط بالتكليف ص١٦٧.

أن بعض الفرق قد ضلت لاستخدامها هذا القياس خارج هذا النطاق[١]، فأكثرهم يمنعون استخدامه في الصفات الإلهية وذلك لسببين اثنين:

الأول: لأن صفات الله تعالى واجبة، والصفات متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة[٢]، فكون الله تعالى عالماً، قادراً... لا يحتاج إلى تعليل لأنها صفات واجبة له.

الثاني: إن طرق **معرفة الصفات** في الغائب تختلف عنها في الشاهد، فمعرفتها في الشاهد تكون بالضرورة، أما في الغائب فتعرف بالاستدلال.

وهذا ما أكده القاضي عبد الجبار بقوله: «لم نسلك طريقة التعليل، ولا كانت الصفة في الشاهد معروفة بالطريقة التي عرفت بها في الغائب، بل عرفنا في الشاهد ضرورة وفي الغائب بدلالة»[٣]، وذكر مثالاً لذلك **صفة الإرادة** حيث بين أن الطريق إلى معرفتها في الشاهد إنما هو الضرورة، وأنه لا يمكن معرفتها عن طريق الاستدلال.

ويرى أحد الباحثين[٤]، أن السبب الذي جعل المعتزلة ترفض استخدام هذا القياس في الصفات هو أصول مذهبهم وآراؤهم في القضايا المختلفة فهم يؤكدون على أن الصفة هي عين الذات، وليست زائدة عليها، فإن سمحوا بقياس هذا على ما في الشاهد، وهو ثابت بالضرورة سيخالف القول: إن الصفة عين الذات،

---

(١) راجع: المحيط بالتكليف ص١٦٧.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٩٩.

(٣) المحيط بالتكليف ص١٦٨.

(٤) راجع: د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة ص٢٩٥.

وسيكون هذا مدخلاً لإثبات صفات لله تعالى زائدة على ذاته[١].

ومع أن المعتزلة رفضوا استخدام قياس الغائب على الشاهد في الصفات، إلا أننا نجد أن القاضي عبد الجبار نفسه قد خالف ذلك، واستخدم قياس الغائب على الشاهد في الصفات الإلهية، فقد اعتمد عليه في إثبات كون الله تعالى قادراً وعالماً وحياً، أما طريقة إثباته كون الله تعالى قادراً فكانت على النحو الآتي: قد صح الفعل من الله تعالى، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً، والدليل على صحة الفعل هو أن الله تعالى قد وقع منه الفعل وهو أجسام العالم والأعراض... ولو لم تصح لم تقع، والذي يدل على أن صحة الفعل دليل على كونه قادراً، هو ما نراه في الشاهد، فهناك حالتان للشاهد:

الأولى: يصح منه الفعل كالواحد منا.

الثانية: فهي تعذر الفعل عليه، كالمريض مرضاً شديداً.

إذن من صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمرين من الأمور، وما هذا إلا لصفة ترجع إلى الجملة وهو كونه قادراً، وهذا الحكم ثابت في الله تعالى، فوجب أن يكون قادراً، لأن طرق الدلالة ـ كما يقول القاضي عبد الجبار ـ لا تختلف شاهداً وغائباً[٢].

وعلى النحو نفسه أثبت كون الله تعالى عالماً[٣]، وحياً[٤]، وأنكر على من

---

(١) السابق ص٢٩٥.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٥١ ـ ١٥٢.

(٣) راجع: السابق الصفحة ١٥٦ وما بعدها.

(٤) راجع: السابق ص١٦١ وما بعدها.

يعترض على استخدامه لهذا القياس في الصفات الإلهية[١].

وأكتفي بهذا القدر في الكلام عن هذا القياس عند المعتزلة، وانتقل لمعرفة موقف الأشاعرة منه:

يحكي الآمدي (ت٦٣١هـ): «اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد»[٢].

فقد قبل الأشاعرة هذا القياس وعملوا به، وهذا هو مؤسس المذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) يعتمد عليه في إثبات صفات الله تعالى، حيث أثبت عن طريقه العلم، والقدرة، والحياة، والكلام، صفات لله تعالى، وذلك قياساً على أن الحي منا لا بد وأن يكون عالماً، قادراً والعالم القادر لا بد وأن يكون حياً[٣].

ورفض الأشعري الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد في أفعال الله تعالى، ورفض استدلال المعتزلة بأن فاعل السفه سفيه[٤]، كما ورفض الاستدلال به بدون جامع، كما في مسألة الرؤية، حيث يقول: «فإن قيل: فهل شاهدتم مرئياً إلا جوهراً، أو عرضاً محدوداً، أو حالاً في محدود؟ قيل له: لا، ولم يكن المرئي مرئياً لأنه محدود، ولا لأنه حال في محدود، ولا لأنه جوهر، ولا لأنه عرض، فلما لم يكن ذلك كذلك لم يجب القضاء بذلك على الغائب، كما لا يجب إذا لم نجد فاعلاً إلا جسماً ولا شيئاً إلا جوهراً، ولا عالماً قادراً حياً إلا بعلم وحياة وقدرة محدثة،

---

(١) راجع: السابق ص١٥٨ وما بعدها.

(٢) راجع: الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ٢١٢، د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٤٣.

(٣) راجع: اللمع ص٨٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٨، ٤٢، ٥٢.

(٤) راجع: السابق ص٥٨ ـ ٥٩.

أن نقضي بذلك على الغائب، إذا لم يكن الفاعل فاعلاً لأنه جسم، ولا الشيء شيئاً لأنه جوهر أو عرض»[١].

وإذا ما انتقلنا إلى الباقلاني (ت٤٠٣هـ) نجده كشيخه الأشعري في قبوله لهذا القياس، وخصوصاً إذا كان الجامع بين الشاهد والغائب العلة أو الدليل، كما يرفض استخدامه في أفعال الله تعالى، لأن ذلك يؤدي إلى محالات وقبائح، منها وصف الله تعالى بأنه جسم، وأنه متحيز، وأن أفعاله معللة. تعالى الله عن ذلك[٢].

وعمل به ابن فورك (ت٤٠٦هـ)، لكن رفض استخدامه في الصفات الخبرية[٣]، أما الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني (ت٤١٨هـ)، فقد نقل عنه الآمدي (ت٦٣١هـ) أنه قبل هذا القياس، ولو بغير جامع، وذلك لكونهما متلازمين، لذلك انتقده الآمدي وألزمه: «أن يكون الباري تعالى جوهراً؛ ضرورة كونه قائماً بنفسه؛ لضرورة التلازم بينهما في الشاهد، فإن كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر، وكل جوهر قائم بنفسه ولا محيص عنه»[٤].

كما أثبت البغدادي (ت٤٢٩هـ) الصفات اعتماداً عليه، ورفض استدلال المعتزلة به في إثبات الحكمة والتعليل والمشيئة[٥].

أما الجويني (ت٤٧٨هـ) فقد رفضه وأنكره، وذكر أن قياس الغائب على

---

(١) اللمع ص٦٧.

(٢) راجع: الباقلاني: التمهيد ص٩٨.

(٣) راجع: أحمد محمود عبد الغفار: ابن فورك وآراؤه الكلامية ص٥٩، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.

(٤) الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ٢١٣، د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٤٤.

(٥) السابق ص١٤٦.

الشاهد لا أصل له، وأن الحكم به باطل[١]، حيث إن قيام الدليل على المطلوب في الغائب هو المقصود، ولا أثر لذكر الشاهد، وفي حال عدم إقامة الدليل على المطلوب في الغائب يكون ذكر الشاهد لا معنى له، فليس في المعقول قياس[٢].

ولقد تابع الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) شيخه الجويني (ت٤٧٨هـ) في رفضه لهذا القياس، وتوسع في نقده له، واعتبر الغزالي أن قياس الغائب على الشاهد هو وقياس التمثيل بمعنى واحد[٣]، وضرب الغزالي الكثير من الأمثلة ليبين فيها فساد هذا القياس، وأنه لا خير في رد الغائب على الشاهد إلا بشرط مهما تحقق سقط أثر الشاهد المعين، لأن «هذا الشرط موضع غلط، فربما يكون الجامع مما يظهر أثره وغناه في الحكم، فيظن أنه صالح، ولا يكون صالحاً، لأن الحكم لا يلزم بمجرده، بل لكونه على حال خفي فلذلك يجب اطراح الشاهد المعين». وبسبب هذا القياس كما يرى الغزالي ـ أوجب المعتزلة على الله سبحانه وتعالى فعل الأصلح لعباده[٤] فهو أقرب إلى ميزان الشيطان[٥]. . . (هذا قول الغزالي).

---

(١) راجع: البرهان ١/ ١٢٩ ـ ١٣٠، راجع: د/ فوقية حسين: الجويني إمام الحرمين ص١٤٠، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط: ١٩٦٤م ـ ١٣٨٤هـ، ود/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٤٦ وقارن مع البرهان.

(٢) راجع: البرهان ١/ ١٣٠.

(٣) راجع: الغزالي: معيار العلم ١٥٤، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٠م.

(٤) راجع: القسطاس المستقيم ص٥٤، إشراف محمد عبدالله السمان، دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة ١٩٦٢م.

(٥) السابق نفس الصفحة.

أما الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)[١] فقد رفض القياس بكل أشكاله وجوامعه ووجه إليه النقد[٢].

وإذا ما وصلنا إلى الإمام الرازي نجده ينتقده حيث يقول: «قد بينا في علم المنطق بالدلائل الكثيرة أنها طريقة ضعيفة لا تفيد الظن المقنع، فكيف الجزم واليقين؟»[٣].

ويعيب على المتكلمين استخدامهم لهذا القياس، وهذا ما سنوضحه عند الكلام عن نقد قياس الغائب على الشاهد، أما الآن فالحديث يسير بنا نحو الكلام عن الجامع في قياس الغائب على الشاهد.

الجامع في قياس الغائب على الشاهد:

اهتم علماء الكلام بالجامع في قياس الغائب على الشاهد باعتباره الأساس الذي يقوم عليه هذا القياس، فلا يمكن أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب بدون أن يكون هناك مبرر لهذا الانتقال، وهذا المبرر هو الجامع الذي عن طريقه يمكن أن تضبط عملية الاستدلال بالقياس، وحدد العلماء الجوامع بأربعة هي: العلة،

---

(١) الشهرستاني: هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، ولد في شهرستان، وتوفي بها سنة (٥٤٨هـ)، له عدة مؤلفات منها: الملل والنحل، نهاية الإقدام في علم الكلام. راجع: وفيات الأعيان ١/ ٤٨٢، والأعلام ٦/ ٢١٥.

(٢) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص١٨٦ ـ ١٨٨ ـ ١٩١، حرره وصححه ألفرد جيوم، طبعة المثنى، بغداد، (د. ت).

(٣) الرازي: المطالب العالية ٨/ ٦٤.

والحد، والشرط، والدليل، ولا يقبل أي قياس دون تحقق الجامع فيه[١].

ولأهمية الجامع في القياس، رفض العلماء أي قياس لم يتحقق فيه الجامع فالقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) مثلاً كان يطالب من يستخدم هذا القياس أن يذكر العلة التي جمعت بين الغائب والشاهد حيث يقول: «بأي علة جمعتم بين الغائب والشاهد»[٢]، وكان يرفض أي قياس لم توجد فيه علة، ويعلق عليه بأنه قياس من غير علة جامعة[٣]، فالقياس بدون جامع يؤدي إلى الكفر والجهل، وذلك لأنه يمكن أن ننسب لله تعالى صفة الجسمية والحيز، وذلك قياساً على ما نراه في الشاهد[٤]، وكثير من العلماء نسبت الضلال الذي وقعت به بعض الفرق إلى «قياس الغائب على الشاهد» بدون جامع، حيث ذكر الجويني أن بناء الغائب على الشاهد لا يجوز التحكم به من غير جامع عقلي، وبسببه شبهت المشبهة، وعطلت المعطلة[٥].

الجوامع وأنواعها:

يؤكد الرازي أن قياس الغائب على الشاهد ينبغي أن يكون بجامع، وإلا فهو باطل قطعاً[٦].

وحدد الجوامع بأربعة وهي: العلة، والحد، والشرط، والدليل، وقد قام

---

(١) راجع: الجويني: البرهان ١/ ١٢٧ ـ ١٢٨، ود/ علي سامي النشار: مناهج البحث ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) الأصول الخمسة ص٢١٩.

(٣) السابق ص٥٥٧.

(٤) راجع: الجويني: الإرشاد ص٨٢ ـ ٨٣.

(٥) الجويني: البرهان ١/ ١٢٧.

(٦) راجع: الرازي: أساس التقديس ص٦٣، التفسير الكبير ٢٦/ ٣٦٨.

الرازي بإيراد مثال على كل جامع منها، لبيان المقصود به، وذلك على النحو الآتي[١]:

الأول: الجامع بالعلة: مثل له الرازي بقول أصحابه: إذا كانت العالمية شاهداً فيمن له العلم، معللة بالعلم، وجب أن يكون كذلك الأمر في الغائب[٢]، أي أنه إذا كان الحكم معلولاً بعلة في الشاهد، وثبتت هذه العلة نفسها في الغائب فوجب إلحاق حكم الشاهد إلى الغائب[٣].

الثاني: الجامع بالحد (الحقيقة): ومثاله: حد العالم شاهداً من له العلم، فيجب طرد الحد غائباً[٤] وبمعنى آخر: حقيقة العالم شاهداً من له علم، فيجب طرد ذلك غائباً[٥]، أي إذا ثبتت الصفة للشيء في الشاهد، ولهذه الصفة حقيقة فإذا ثبتت هذه الصفة في الغائب لشيء ثبتت له الحقيقة أيضاً[٦].

الثالث: الجامع بالشرط: كالقول: إن العلم مشروط بالحياة شاهداً، فكذلك غائباً[٧]، أي إذا كان الحكم في الشاهد مشروطاً بشرط، فيجب عند توفر هذا الشرط

---

(١) راجع: المحصول في أصول الفقه ٥/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) راجع: المحصول ٥/ ٣٣٣، وأيضاً: د/ علي سامي النشار: مناهج البحث ص١٣٢ ـ ١٣٣، وراجع: الجويني البرهان ١/ ١٢٨.

(٣) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص١٨٢، الجويني: البرهان ١/ ١٢٨.

(٤) راجع: المحصول ٥/ ٣٣٣.

(٥) راجع: الجويني: البرهان ١/ ١٢٨.

(٦) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص١٩، والجويني: البرهان ١/ ١٢٨، والإرشاد ص٨٣، ٨٤.

(٧) راجع: الرازي: المحصول ٥/ ٣٣٣، والجويني: البرهان ١/ ١٢٨.

في الغائب ثبوت الحكم نفسه[١].

الرابع: الجامع بالدليل: كالقول: إن التخصيص والإحكام يدلان على العلم والإرادة شاهداً، فكذلك يكون الأمر غائباً[٢]، أي إذا ثبتت الصفة أو الحكم في الشاهد لدليل فيجب ثبوت الصفة أو الحكم في الغائب لوجود ذلك الدليل[٣].

وفي رأي الرازي الجمع بالعلة هو أقوى الوجوه السابقة لذا شرع بالحديث عنه، موضحاً أن القياس بجامع العلة يعتمد على وجود مقدمتين اثنتين:

الأولى: ثبوت الحكم في الأصل لعلة كذا.

الثانية: تلك العلة حاصلة بتمامها في الصورة الأخرى.

فإن حصل العلم بهاتين الحقيقتين حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع، وإن حصل الظن بهما حصل الظن بثبوت الحكم في الفرع[٤].

والسبب في حصول العلم هو أنه إذا ثبت ذلك المعنى المؤثر في ذلك الحكم، ثم ثبت أيضاً في ذلك المعنى في الصورة الأخرى، كان ذلك المعنى مؤثراً في ذلك الحكم في تلك الصورة إما أن يعتبر في تلك المؤثرية كونه حاصلاً في تلك الصورة، أو كونه غير حاصل في هذه الصورة، وإما أن لا يعتبر فيها ذلك.

---

(١) راجع: د/ علي سامي النشار: مناهج البحث ص١٣٣، وأيضاً راجع: د/ عطا الله: مناهج الاستدلال ص٢٨٧.

(٢) راجع: المحصول ٥/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤. وراجع: الجويني: البرهان ١/ ١٢٨.

(٣) راجع: د/ علي سامي النشادر: مناهج البحث ص١٣٣، د/ عبد العزيز عبد اللطيف الرشدي: قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي ص٩٦، راجع: د/ عطا الله: مناهج الاستدلال ص٢٨٧،

(٤) راجع: الرازي: المحصول ٥/ ٣٣٤.

ويـرى الرازي أنه إن كان الأول، لـم يكن ذلك المعنى تمام العلة، فمرادنا من تمـام العلة: كل ما لا بد منه في المؤثرية، فإن كان لا بد من قيد كون المعنى هناك، أو أنـه ليس هناك، فـذلك المعنـى ليس وحـده تمـام العـلة على التفـسير المذكور. وإن كان الثاني، فتمام المؤثر حصل في الأصل مستلزماً للحكم، وفي الفرع غير مستلزم للحكم، مع العلم أن حاله لم تختلف في الصورتين لا بحسب أول شيء عنه، ولا بحسب انضمام شيء إليه، فيلزم عند ذلك ترجيح أحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال، فثبت بهذا البرهان ـ كما قال الرازي ـ أنـه يلزم من العلم بهاتين المقدمتين حصول العلم بثبوت الحكم في الفرع، فبتقدير حصول هاتين المقدمتين في العقليات يصبح القياس حجة فيها، وربما يعترض البعض على ما ذكر سابقاً ويقول: إن هذا الاستدلال هو استدلال بحصول العلة على حصول المعلول، وهو ليس بقياس[1]!.

يجيب الرازي على ذلك بأن الاستدلال بهاتين المقدمتين هو القياس بعينه، وذلك لأننا متى رأينا «أن الحكم حاصل في صورة معينة ثم قامت الدلالة على أن المؤثر في ذلك الحكم هو الوصف الفلاني، ثم قامت الدلالة على أن ذلك الوصف حاصل في هذه الصورة الثانية؛ لزم القطع بحصول الحكم في الصورة الثانية»[2]. وما هذا إلا قياس.

وقد يظن القارئ أن الرازي يقبل هذا القياس ويحتج به، إلا أنه على العكس من ذلك، فهو يرفضه، وينتقده، ويعده من بين الطرق الضعيفة التي اعتمد عليها

---

(١) راجع: المحصول ٥/ ٣٣٥.

(٢) المحصول ٥/ ٣٣٥.

المتكلمون في بحوثهم الكلامية[1]، وسنذكر ذلك بالتفصيل عند الحديث عن نقد العلماء لقياس الغائب على الشاهد، وبالعودة للكلام عن المقدمتين اللتين يتكون منهما قياس الغائب على الشاهد، نجد أن الرازي يقرر صعوبة تحصيل اليقين منهما، وذلك لأن انتقال الحكم من الأصل إلى الفرع كان بسبب أن الحاصل بالفرع مثل الحاصل في الأصل، وهنا تكمن المشكلة فالمثلان لا بد أن يتغايرا بالتعين والهوية، وإلا فهذا عين ذاك، وذاك عين هذا، فيكون عند ذلك كل واحد منهما عين الآخر، فالاثنان واحد، وهذا خلف، أما إن حصل التغاير بالتعين والهوية فهناك عدة احتمالات، فربما يكون ذلك التعين في أحد الجانبين جزءاً من العلة، أو شرط العلية، ويكون في الجانب الآخر مانعاً من العلية، ومع هذه الاحتمالات لا يحصل القطع بهما[2].

نقد قياس الغائب على الشاهد:

وجه الرازي النقد إلى هذا القياس ـ وكما ذكرنا سابقاً ـ اعتبره من الطرق الضعيفة التي احتج بها العلماء[3]، وانتقد هذا القياس الكثير من العلماء الذين سبقوا الرازي، لكن امتاز نقد الرازي له بالمنهجية، وقبل الكلام عن نقد الرازي له نستعرض

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٢٤، والمطالب العالية ٨/ ٦٤، والنبوات ص١٢٧، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، دار الاتحاد العربي للطباعات.

(٢) راجع: الرازي: المحصول في أصول الفقه ٥/ ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٣) راجع: نهاية العقول للرازي ١/ ٢٢٣، والمحصل ٤٤٣ حيث يقول: «المعتمد أن الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية، فيجب أن يكون في الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه...»، وراجع: المطالب العالية ٨/ ٦٤، والنبوات ص١٢٧.

بإيجاز النقد الموجه لهذا القياس من قبل العلماء الذين سبقوا الإمام فخر الدين الرازي.

المعتزلة:

قبل المعتزلة هذا القياس، ولم ينكره إلا عباد بن سليمان (ت٢٥٠هـ) صاحب هشام الفوطي (ت٢٢٨هـ) إلا أن القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) كان ينكر على المعتزلة البغداديين استخدامهم أمثلة من الشاهد في القول بالأصلح[١]، ويؤكد الجويني أن معتزلة البصرة لم يلتزموا بهذا القياس، وذكر أنهم كانوا قد «نقضوا هذه الدلالة في قواعد من العقائد»[٢].

أما الأشاعرة:

فبدأ علماؤهم يشعرون بضعف هذا القياس وأخذوا يوجهون إليه النقد، ابتداءً من الجويني (ت٤٧٨هـ) ومروراً بالغزالي (ت٥٠٥هـ)، وابن تومرت (ت٥٢٤هـ)[٣] إلى أن وصل الأمر إلى الرازي فرفضه، وانتقده نقداً منهجياً كما يقول أحد الباحثين[٤].

---

(١) راجع: المغني ١٤/ ٥٥ ـ ٥٦، ٧٠ ـ ٧٤، ود/ حسن الشافعي مدخل إلى دراسة علم الكلام ص١٨٠.

(٢) راجع: الجويني: الإرشاد ص٨١.

(٣) ابن تومرت: هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن تومرت العلوي، من قبيلة هرنمة في المغرب الأقصى، يرجع نسبه إلى الحسن بن الحسن بن علي ﷺ، ولد ما بين عامي (٤٦٩هـ ـ ٤٧٣هـ)، وتوفي عام (٥٢٤هـ)، كان أوحد عصره في العلم والمعرفة، عالماً، فقيهاً، عارفاً بالأصول وعلم الاعتقاد والجدل، مؤسس دولة الموحدين، راجع: الأعلام ٧/ ١٠٤ ـ ١٠٥، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٥٩م، ود/ عبد الحميد درويش: الفلسفة الإلهية عند محمد بن تومرت، دار المنار، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.

(٤) د/ مختار عطا الله: في رسالة الدكتوراه «مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة» ص٣٠٠ ـ ٣٠١.

أما الجويني فقد أنكره، وحكم عليه بالبطلان وقال إنه قياس لا أصل له[١]، ـ وكما ذكر سابقاً ـ فقد تابع الغزالي[٢] شيخه الجويني في نقد هذا القياس، وفي إيراد الأمثلة الكثيرة لبيان بطلانه، ورفضه الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)[٣] بكل أشكاله، وأما الرازي ـ موضوع دراستنا ـ فهو أول علماء الكلام الذين حاولوا نقده نقداً منهجياً مؤسساً على ثوابت ثلاثة في[٤]:

الأول: اختلاف الحقائق والماهيات.

الثاني: نقد الجوامع.

الثالث: لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء.

الأول: إن اختلاف الحقائق والماهيات بين الشاهد والغائب: يمنع انتقال الحكم من الشاهد إلى الغائب، حيث يقرر الرازي أنه «لا يلزم من ثبوت حكم في حقيقة ثبوت مثل ذلك الحكم في حقيقة مخالفة للحقيقة الأولى. . . نفوسنا مخالفة بالماهية لذاته، ولا يلزم من حصول حكم في شيء، حصول مثل ذلك الحكم فيما يخالفه، والله أعلم»[٥].

وبناء على ذلك فقد انتقد الرازي المعتزلة لاستدلالهم بهذا القياس في إثبات كونه تعالى مدركاً، حيث استدل المعتزلة بكون الله تعالى حياً، أي لا آفة به، وأن كل من كان حياً لا آفة به، فيجب أن يكون مدركاً للمدركات، وكان جواب الرازي

---

(١) البرهان ١/ ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) راجع: معيار العلم ١٥٥.

(٣) راجع: نهاية الإقدام ص٢٨٦ ـ ٢٨٨.

(٤) د/ مختار عطا الله: مناهج علماء الكلام ص٣٠٢ ـ ٣٠٥.

(٥) الرازي: المطالب العالية ٣/ ١٢٣.

بأن: «كون الواحد منا حياً، يخالف كون الله تعالى حياً، وأيضاً، فذات الواحد مخالفة لذات الله تعالى بالماهية ولا يلزم من ثبوت حكم في ماهية، ثبوت مثله فيما يخالف تلك الماهية»[1].

ويقـول الرازي: إنه حتى على فرض كون الحياة صفة مشتركة بين الشاهد والغائب، فإن هـذا لا يمنـع أن يكـون إيجاب الحياة لصفة المدركية موقوفاً على شرائـط تمنع ثبوتها في حق الله تعالى، وعند ذلك يمتنع حصول ذلك الحكم في الغائب لفوات تلك الشرائط[2].

وأيضاً يرد الرازي على أصحابه الأشاعرة الذين حاولوا إثبات صفتي السمع والبصر قياساً على الشاهد، فقالوا: إن الله تعالى حي، وكل من كان حياً فإنه يصح عليـه السمع والبصر، وأن كل من صح عليـه وصف يجب أن يكون موصوفاً به، أو بضده، وضد السمع الصمم، وضد البصر العمى وهذا نقص، والنقص محال على الله تعالى، فوجب كون الله ﷻ موصوفاً بالسمع والبصر[3].

وكان رد الرازي عليهم أن دليلهم مبني على مقدمات يعسر تقريرها، منها أنه لا يلزم من كون الله تعالى حياً، أن يصح عليـه ما يصح على سائر الأحياء، فذاته مخالفة لسائر الذوات، وحياته كذلك مخالفه لسائر الأحياء[4].

وكذلك فقد أنكر الرازي على الذين نفوا صفتي السمع والبصر لله تعالى عن طريق قياس الغائب على الشاهد، حيث إن السمع والبصر لا يحصل إلا مع تأثير

---

(١) الرازي: المطالب العالية ٣/ ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٢) راجع: الرازي: المطالب العالية ٣/ ١٩٧.

(٣) راجع: الرازي، راجع: المطالب العالية ٣/ ١٩٣، الأربعين ١/ ٢٤٠.

(٤) راجع: الأربعين ١/ ٢٤٠.

الحاسة وهي من صفات الأجسام، وهذا محال على الله تعالى، فنفوا عنه السمع والبصر.

فكان جواب الرازي على ذلك بأن القائلين بهذا القول لم يذكروا دليلاً على أن الإبصار والسماع مشروطان بحصول تأثير الحاسة، ففي الشاهد نلاحظ أنه لا يحصل الإبصار والسماع إلا عند هذا التأثير، لكن مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط، والدليل على ذلك أن الحياة والقدرة لا تحصلان إلا عند المزاج، ونحن أثبتناهما في حق الله تعالى مع القطع بكونه تعالى منزهاً عن الجسمية والمزاج، لذا فمجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط[1].

وكذلك انتقد الرازي القول: إن الوجود هو علة الحكم بجسمية الفاعل العالم في الشاهد وكذلك في الغائب، وبين أن الوجود ليس أمراً واحداً في الشاهد وفي الغائب فوقوع لفظ (الموجود) على الشاهد، والغائب ليس إلا من قبيل الاشتراك اللفظي[2].

الثاني: نقد الجوامع: يعد «نقد الجوامع» الأساس الذي بنى عليه الرازي نقده لهذا القياس، **ويرى الرازي أن الجامع بالعلة هو أقوى الجوامع**[3]، فوجه نقده له، حيث إن الضعف في هذا الجامع ـ في رأيه ـ يرجع إلى طرق إثبات العلة، فإثبات كون الحكم معللاً بالعلة الموجودة في الفرع يتم عن طريقين اثنين:

الأول: الطرد والعكس.

الثاني: السبر والتقسيم، وهما طريقان ضعيفان.

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢) راجع: أساس التقديس ص٨٩، ص٨٢.

(٣) راجع: المحصول في أصول الفقه ٥/ ٣٣٤.

أما الأول: وهو الطرد والعكس: ويعني الطرد: «ما يوجب الحكم لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت»[١]. ومثل الرازي لهذه الطريقة بقول المعتزلة: إن الإضرار من غير سابقة جناية، ولا عوض لاحق، قبيح في الشاهد، فالفعل متى كان واقعاً على هذه الوجوه كان قبيحاً، ومتى زال عنه أحد هذه القيود زال قبحه، فدوران القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدماً، علمنا أن قبح الظلم معلل بهذه الاعتبارات، وإذا ثبت ذلك، كان صدور مثل هذا الفعل من الله تعالى يقتضي الحكم عليه بالقبح لوجود علة القبح به[٢].

وكعادة الرازي في عرضه لأي رأي لا بد وأن يذكر الاعتراض أو الإشكال الذي يمكن أن يرد عليه، ويقوم بالرد عليه، وهنا وبعد أن ذكر مقولة المعتزلة، يقول: إن قيل للمعتزلة: لماذا لا يجوز أن يكون القبح وإن كان دائراً مع هذه الوجوه والاعتبارات وجوداً وعدماً لا يكون معللاً بها، بل بأمر آخر؟

ويرد المعتزلة على هذا القول بما يلي[٣]:

١ ـ لا يوجد دليل على ذلك المقارن لذا وجب نفيه.

٢ ـ العلم بهذه الوجوه وحدها قادنا للعلم بقبحه، وإن لم نعلم شيئاً غيرها، ومتى لم نعلم بهذه الوجوه لم نعلم القبح وإن علمنا سائر الأشياء، فلو كانت علة القبح غير هذه الوجوه لما لزم من العلم بها العلم بالقبح.

---

(١) راجع: الجرجاني: التعريفات ص١٨٣.

(٢) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٢٤، وقارن المحصول ٥/ ٣٣٦ ـ ٣٣٨، وأيضاً راجع: الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٢٢٨ ـ ٢٣٠.

(٣) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٢٤ وما بعدها.

٣ ـ إسناد القبح إلى غير هذه الوجوه التي تدور معه وجوداً وعدماً، يلزم عنه تجـويز إسناد المتحـركية إلى غير الحركة، وإن كانت تدور معها وجوداً وعدماً، وهذا يفتح علينا باباً للتشكيك في جميع العلل والمعلولات.

٤ ـ المقـارن إن أمكن انفكاكـه عن هـذه الاعتبارات، وأمكن انفكاك هذه الاعتبارات عنه لم يكن القبح دائراً معها وجوداً وعدماً، وإن لم يمكن انفكاك ذلك المقارن عن هذه الاعتبارات، ولا هذه الاعتبارات عن ذلك المقارن، فمتى حصلت تلك الوجوه حصل ذلك المقارن، فكانت علة القبح حاصلة، وهذا هو المطلوب.

ويعـلق الرازي بأن جميـع هذه الاعتـراضات التي قال بها المعتزلة ضعيفة لوجهين اثنين:

الأول: تعليل الحكم الواحد وحدة نوعية بعلتين مختلفتين إما أن يكون جائزاً أو لا، فإن كان غير جائز كان الانعكاس في العلل واجباً، فكان المعلول يدور مع العلة وجوداً وعدماً، فالعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، فإن لزم من مجرد هذا الدوران الحكم بالعلية لزم الحكم بكون المعلول علة لعلته وهو محال، وأما إن كان ذلك جائزاً لم يكن العكس في العلة، فحينئذ لا يمكن توقيف معرفة علية العلة على الطرد والعكس[1].

الثاني: ربما يكون المؤثر في القبح أمراً آخر مقارناً للوجوه السابقة.

ثم أخذ الرازي بتوجيه النقد على كلام المعتزلة، وإثبات ضعف هذه الطريقة، وأكـد في النهايـة أن هذه الطريقة «الطرد والعكس» لا تصلح لإثبات العلة لأنه قد يتحقق الطرد والعكس فيما ليس بعلة وذكر مثالين اثنين لذلك:

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٢٥.

الأول: إن الأبـوة مثلاً متى عقلت وجب أن تعقل البنوة، وإن لـم يعقل مع الأبوة شيء آخر، وكذا الأمر في جميع الإضافيات، فلا يلزم من ذلك أن تكون بعض الإضافيات علة للبعض، فثبت أن ذلك لا يدل على العلية[١].

الثاني: قد يكون المؤثر في الحكم ليس هو ذلك الطرد المنعكس، بل هو أمر آخر مقارن له، والقول: إن ذلك الأمر لا دليل عليه، ويجب نفيه هو أيضاً دليل ضعيف[٢].

الطريق الثاني في إثبات العلة:

السبر والتقسيم: كلاهما واحد، وهو إيراد أوصاف الأصل، أي المقيس عليـه، وإبطـال بعضها ليتعين الباقي للعلية، كما يقال: علة الحدوث في البيت، إما التأليف، أو الإمكان، والثاني باطل بالتخلف لأن صفات الواجب ممكنة بالذات وليست حادثة فتعين الأول[٣].

ومثاله: أن يقال: السواد مرئي لأنه موجود، والله تعالى موجود فيكون مرئياً، ثم يحتج على كون علة صحة رؤية السواد هي الوجود، وأن علة هذه الصحة إما كونه سواداً أو لوناً أو عرضاً أو. . . وإذا بطلت الأقسام سوى الوجود ثبت أن علة صحة الرؤية هي الوجود.

ويقرر الرازي أن مدار هذه الطريقة على أن ما لا دليل عليه وجب نفيه، فإن قيل: لم لا تكون العلة أمراً آخر سوى ما ذكرتموه؟ يقال: لا دليل على وجود قسم

---

(١) راجع: المحصول ٥/ ٣٣٧ ـ ٣٣٨، ونهاية العقول ١/ ٢٢٦.

(٢) السابق الصفحة نفسها.

(٣) الجرجاني: التعريفات ص١٥٥، حققـه وقدم له: إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، شركة الفتح للطباعة.

آخر فيجب نفيه، وبرأي الرازي هذه طريقة ضعيفة فالسبر والبحث لا يفيدان إلا الظن الضعيف[١][٢].

النقد الثالث: لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء.

وكما ذكر أحد الباحثين[٣]، فالرازي ينقد المسلك السلبي لمستخدمي قياس الغائب على الشاهد، المعتمد على الاستقراء، وبناءً عليه ينفي ثبوت حكم الشيء في الشاهد فيقال: لا يعلم في الشاهد عالم حي ليس بجسم، فلا يوجد في الغائب قياساً على الشاهد عالم حي ليس بجسم[٤]، وعلى هذا الأساس رفض الإمام الرازي قياس الغائب على الشاهد.

وهذا الكلام يقودنا إلى أمر آخر وهو، **هل التزم المنتقدون لقياس الغائب على الشاهد بموقفهم منه، ورفضوا الاستدلال به؟ أم كان رفضهم نظرياً فقط، ومن الناحية العملية أخذوا به؟**

وفيما يتعلق بالأشاعرة الذين رفضوا هذا القياس فنجدهم قد عملوا به، فالجويني (ت٤٧٨هـ) استخدمه في إثبات صفات السمع، والبصر[٥]، والعلم لله تعالى[٦]، وأيضاً اعتمد عليه في تنزيه الله تعالى عن حلول الحوادث[٧]، ويصرح بأنه

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٢٧٣.

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٢٧ وقارن المحصول حيث ذكر أن التقسيم غير منحصر ٥/ ٣٣٦.

(٣) د/ مختار عطا الله: منهج المتكلمين ص٣٠٤.

(٤) راجع: الرازي: أساس التقديس ص٩٠ وما بعدها.

(٥) راجع: الإرشاد ص٧٣.

(٦) السابق ص٨٢.

(٧) السابق ص٤٥.

لا سبيل إلى إنكار الاستشهاد بهذا القياس في كل وجه، ولا سبيل إلى طرده، ومن الإمكـان الاستشهاد بـه في حـال اجتمـاع الشاهد والغائب في العلة أو الشرط أو الحقيقة أو الدليل(١).

وقد يظن القارئ أن موقف الجويني متناقض إلا أنه ثبت بالتسلسل الزماني أن كتـاب (البرهان) والذي فيه رفض قياس الغائب على الشاهد متأخر عن كتابيه (الإرشاد) و(الشامل) فدل ذلك على أنه غير موقفه من القبول إلى الرفض.

وأما الغزالي (ت٥٠٥هـ) فقد استخدم هذا القياس بصيغ مختلفة عن قياس الغائب، مثل «دليل الكمال» أو «قياس الأولى»، ومن ذلك قوله: «لما ثبت للواحد منا بكونه عالماً قادراً، كونه حياً، فإنه من الأولى أن نثبت الحياة للباري»(٢)، ويعتمد عليه أيضاً في الرد على الفلاسفة لإثبات صفة العلم لله تعالى(٣).

ولقـد أكد الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) في «نهاية الأقدام» في معرض رده على الكعبي (ت٣١٩هـ)، والنظام (ت٢٣١هـ)، على أن «الدليل يطرد شاهداً وغائباً، لأن الإحكام والإتقان لما دل على علم الفاعل شاهداً، دل عليه غائباً، والدليل العقلي لا ينتقض ولا يقتصر»(٤).

---

(١) راجـع: الجويني ص٣٦٧ ـ ٣٦٨، وضع حواشيـه: عبدالله محمـود محمـد عمـر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، الشامل ص١١٦، والإرشاد ص٨٣ ـ ٨٤.

(٢) الغزالي: المقصد الأسنى ص١١٧ ـ ١١٨، قدم له الشيخ: محمود النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ومطبعة الفجر الجديد (د. ت)، وراجع: تهافت الفلاسفة ص١٩٨، تحقيق: د/ سليمان دنيا، دار المعارف، ط٨، (د. ت).

(٣) راجع: تهافت الفلاسفة ص٨١.

(٤) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢٣٩.

وإذا ما وصلنا للإمام الرازي فنجده يعتمد عليه في إثبات الوحدانية، فيقول: «إننا نرى في هذا العالم أن كل من يشرك إنساناً في عمله فهو ناقص بوجه ما، إما مالاً، أو خبرة، أو قوة، فإذا قسنا الشاهد على الغائب، كان القول بوجود إله آخر مع الله شريك له في الألوهية ممتنعاً، لأن الشركة دليل النقص، والنقص لا يناسب كمال الله المطلق»[١]، ويطلق أحد الباحثين على هذا الدليل «دليل التفرد بالكمال»[٢].

ويستخدمه أيضاً في رده على أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) الذي حاول أن يجيب على إلزامات الأشعري للجبائي في مناظرتهما الشهيرة[٣]، وكان الرازي دائم التأكيد على أن هذا القياس ينبغي أن يكون بجامع وإلا كان باطلاً[٤].

ولكن يلاحـظ أن الرازي لا يستخـدم هذا القياس بصيغته الصريحة، وإنما يوظف فكرته المبنية على معرفـة أحكام الغـائب مما هو شبيه به على نحو ما من الشاهد[٥]، ومن ذلك إثباته لصفـات السمـع والبصر[٦] والكلام[٧]، فهو يستخدم **«قاعدة الكمال والنقص»**، وهي تعود إلى القياس، وتعتمد عليه «فما دامت المسألة قد أنيطـت بالعقل، فلسنا نتصور الكمال إلا بما نعرفه في الشاهد، ولسنا نتصور

(١) الرازي: أسرار التنزيل ١٧٣.

(٢) راجع: أ/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٢٣٨، دار الفكر، (د. ت).

(٣) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٩٦.

(٤) راجع: أساس التقديس ص٦٣، والتفسير الكبير ٢٦/ ٣٦٧.

(٥) راجع: د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال ص٣٢١.

(٦) المطالب العالية ٣/ ١٦٤، والمحصل ص١٧٧.

(٧) المطالب العالية ٣/ ١٩٥، وقارن مع المحصل ص١٧١.

النقصان إلا بما نعرفه أيضاً في الشاهد، ثم نقيس عليهما بعدئذ»[١].

إذن فقد لجأ الجميع إلى استخدام قياس الغائب على الشاهد إما في الإثبات، أو في النقص، أو في مجادلة الآخرين، إما في صيغته الصريحة، وإما عن طريق قاعدة «الكمال والنقص»، حيث نثبت من خلالها صفات الكمال لله تعالى وننفي عنه صفات النقص، وذلك بناءً على ما نشاهده في أنفسنا، أي بقياس الغائب على الشاهد.

والحق أن «قياس الغائب على الشاهد» دليل معقول، ويلجأ إليه الإنسان بطريق بدهي، فالإنسان يوقع المقايسة بين الأشياء المتماثلة الغائبة عنه والحاضرة أمامه والمتخيلة له، والقول: إن علماء الكلام استعاروا هذا القياس من علماء أصول الفقه، ربما يكون مبررها أن علماء الأصول استفاضوا في التعامل مع هذا المنهج (القياس) نظراً لكثرة المعاملات التي يتعرض لها الفقه ولا يكون لها حكم صريح في القرآن والسنة، فيتم قياس ما لا حكم له على ما له حكم. فهو منهج تقتضيه طبيعة العقل الإنساني فهو يقيس ما لا حكم له على ما له حكم، وبالتالي فاستخدام علماء الكلام لهذا المنهج ليس سببه فقط أنهم أخذوه من علماء الفقه وأصوله، وإنما يرجع إلى آلية تفكير العقل، فالعقل يقيس بين الأشياء لكن ضمن حدوده وطاقاته، فلا نستطيع إثبات أي شيء ليس له تصور مسبق في الذهن، وهنا يكمن الخطأ في تطبيقه في مسائل علم الكلام، وذلك لأن ذات الله تعالى غير معروفة بالنسبة لنا، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١]، وقال رسول الله ﷺ: **«تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذاته»**[٢].

---

(١) د/ محمد عبد الفضيل. هوامش على العقيدة النظامية ص٢٨٦، نقلاً من د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين ص٣٢٢.

(٢) رواه ابن حبان في نسخة لـه عن ابن عمرو لفظه (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله) =

فكيف نقيس ما نشاهده في المخلوق على الخالق، ونثبت لهم نفس الأحكام، مع العلم باختلاف الذات والماهية، وكان الأولى بعلماء الكلام الوقوف عند قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، أي أن يثبتوا الله ﷻ ما أثبته القرآن له من صفات وأن يسكتوا عما سكت عنه القرآن، دون تشبيه مع أحد، أي التنزيه والتفويض، وهذا الكلام ليس تقليداً للسلف، وإنما واقع الحال يقودنا إلى اعتقاد هذا الرأي، فهذا «القياس» قد استخدمه علماء الكلام، وكانت النتيجة أن لكل فرقة منهم رأياً يخالف رأي الأخرى، فكيف نضبط ونثق بالنتائج التي نحصل عليها من هذا القياس. إذن الأولى اتباع الأدلة السمعية والسير على منهج القرآن الكريم في إثبات كل ما يتعلق بالألوهيات، والنبوات، والسمعيات.

الثاني ـ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول:

أما الآن فسنتكلم عن الطريق الثاني من الطَّرائق الضعيفة، وهو «ما لا دليل عليه وجب نفيه»(١):

= وحكم بالوضع، راجع: ابن حبان: كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء المتروكين ٣/ ٨٣ ـ ٨٤، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي (حلب)، ط١، ١٣٩٦هـ وأخرجه عن ابن عمر بذات السند الطبراني: في المعجم الأوسط ٦/ ٢٥٠، ورواه عن ابن عباس موقوفاً الربيع بن حبيب في مسنده ص٣٠٩، ٣١٢، تحقيق: محمد إدريس وزميله، دار الحكمة ١٤١٥هـ، أخرجه عبدالله بن أحمد في كتاب (السنة) من حديث سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: تفكروا في آلاء الله. . .، حاشية ابن القيم ١٣/ ٢٩ على سنن أبي داود، وأخرجه البيهقي: شعب الإيمان ١/ ٣٦. عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ رب «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله»، وراجع: اعتقاد أهل السنة: اللالكائي ٣/ ٥٢٥، وعن ابن عباس موقوف بسند حبيب. قاله ابن حجر، فتح الباري ١٣/ ٣٨٣.

(١) راجع: ابن خلدون: المقدمة ص٤٦٦، دار القلم، بيروت، ط٧، ١٩٠٤هـ ـ ١٩٨٩م، =

أو كما يقول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ)[1] «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»[2]، ويرى ابن خلدون أن الباقلاني (ت٤٠٣هـ) هو أول من قال بهذا الدليل[3] حيث يقول عن الأشاعرة: إن «القاضي أبا بكر الباقلاني أخذ عنهم فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»[4]، ولكن عند التحقيق يتبين لنا أن هذا الطريق أو هذا الدليل كان معروفاً قبل الباقلاني، فالقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، وهو معاصر للباقلاني، كان يوجه النقد إلى كل من يستدل على وحدانية الله تعالى بانتفاء الدليل على وجود إله ثان، ويرى «أن ما لا دليل على إثباته لا يجب نفيه. . . وإنما يجب نفيه بحصول

= التمهيد لتاريخ الفلسفة ص٢٩٣، ٢٩٤، ود/ علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٣٩، ط دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، والشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد ص١٨، ٢٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

(١) ابن خلدون: هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ولد بتونس، وتوفي بالقاهرة، توفي سنة (٨٠٨هـ)، تقلب في مناصب عدة، وارتحل كثيراً من أهم مؤلفاته «كتاب العبر» اشتهر منها المجلد الأول المعروف باسم المقدمة أو مقدمة ابن خلدون، ويعد هذا الكتاب أحسن مصادر تاريخ المغرب العربي، وخاصة البربر. راجع: د/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص١٤ ـ ١٥.

(٢) راجع: ابن خلدون: المقدمة ص٤٦٦.

(٣) راجع: السابق نفسه.

(٤) السابق: نفس الصفحة.

الدليل على نفيه»[1]، وذكر أن أبا القاسم البلخي[2] (ت٣١٩هـ) ممن سلك هذا الطريق نستنتج من كل ذلك أن هذا الدليل موجود في الوسط الكلامي قبل الباقلاني بنحو مائة عام[3]، وقرر المعتزلة هذا الدليل قبل الأشاعرة، وعملوا به فهم يقولون: إن ما لا طريق إليه يجب نفيه لأنه يفتح باب الجهالات، ويوجب تجويز المحالات، واعتمدوا عليه في بعض المسائل منها نفيهم أن يكون الكلام معنى قائماً بالنفس[4]، ونفيهم أن يكون متكلماً حالاً وصفة[5].

وذكر ابـن خلدون أن الجويني (ت٤٧٨هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ) نقدا هذا الطريق[6]، وأيضاً فقد نقده القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) من قبل، لكن مع نقده له نجده يعتمد عليه في بعض المسائل[7]، وكذلك الأمر بالنسبة للجويني فقد نقد هذا الدليل، ثم نجده يعتمد عليه في إثبـات الرؤيـة، أما الغزالي فقد كان يطالب النافي للحكم بالدليل على نفيه، كما يطالب المثبت بدليل الإثبات، أي أنه لا يكتفي بانعدام الدليل للحكم بالنفي، لكنه يطالب بدليل على النفي ليثبت الحكم[8]، شأنه

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ٤/ ٣٤٢.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٠٠.

(٣) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٧، وشرح الأصول الخمسة هامش ص٢٥.

(٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٥٣٢ ـ ٥٣٣، وأيضاً المغني ٧/ ١٤.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٥٣٦، والمغني ٧/ ٤٣.

(٦) راجع: ابن خلدون: المقدمة ص٤٦٦، والدكتور/ حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام ص١٨٨.

(٧) راجع: المغني ٤/ ١٨٦.

(٨) راجـع: الغـزالـي: المستصفـى ١/ ٢٣٣، دار الكـتـب العلمـيـة، بيـروت، لبنـان، =

في ذلك شأن القاضي عبد الجبار، وهو موقف ابن حزم (ت٤٥٦هـ) أيضاً[1]، ويعد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[2] من الذين اهتموا بنقد هذا النوع من الاستدلال، وكذا شارح المواقف[3]، وإذا ما عدنا إلى الرازي فإننا نجده يعبر عنه بقوله: «ما لا دليل عليه وجب نفيه»[4]، ويؤكد على أنه من الطرق الضعيفة التي اعتمد عليها المتكلمون، ويؤكد الرازي على أن انتفاء الدليل لا يلزم منه انتقاء المدلول ويستدل على ذلك بقوله: «اعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم المدلول، ألا ترى أن في الأزل لم يوجد ما يدل على وجود الله تعالى فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله تعالى حادثاً وهذا محال»[5].

وأيضاً فقد رفض الرازي حصر الصفات بعدد معين آخذاً بهذه القاعدة **«ما لا دليل عليه وجب نفيه»** فهو يقول: «هذه الصفات التي عرفناها وجب الإقرار بها، فأما إثبات الحصر فلم يدل عليه فوجب التوقف فيه، وصفات الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحوط بها عقول البشر»[6].

= صورة من ط بولاق الأولى، ١٣٢٣هـ.

(١) راجع: ابن حزم: الإحكام ١/ ٦٨.

(٢) راجع: معارج الوصول ص٢٨ ـ ٢٩، نقلاً من: د/ حسن الشافعي: المدخل ص١٨٩.

(٣) راجع: الجويني: شرح المواقف ٢/ ٢١ ـ ٢٨، ود/ علي سامي النشار: مناهج ص١٣٩.

(٤) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٢٧، وراجع: أساس التقديس ص٨٦ حيث قال: «إن عدم الوجدان لا يدل على عدم الموجود»، وراجع أيضاً: المحصول ١/ ٤٠٧ نفس الكلام.

(٥) المعالم ص٤٥.

(٦) السابق نفس الصفحة.

والرازي يوضح لنا طريقة استدلال العلماء به وهي على النحو الآتي(١):

إذا أراد العلماء نفي شيء غير معلوم الثبوت ضرورة قالوا: إنه لا دليل عليه، وكل ما لا دليل عليه يجب أن ينفى، ويلاحظ **أن هذا الاستدلال يتكون من مرحلتين اثنتين**: **المرحلة الأولى**: معرفة أن هذا الشيء لا دليل عليه، ويتم ذلك إما عن طريق نقل أدلة المثبتين لذلك الشيء، ثم بيان ضعفها، وفسادها، فلا نجد دليلاً آخر على ثبوت هذا الشيء سواها، أو عن طريق إجراء عملية حصر لوجوه الأدلة، ثم نفي هذه الوجوه كلها، بحيث لا نجد وجوهاً أخرى غيرها.

ويرى الرازي أن الطريقة الأولى أولى بالاعتبار، لأن الثانية عند التحقيق هي الطريقة الأولى بعينها، فهي تعتمد على عدم وجود أدلة أخرى(٢).

أما المرحلة الثانية من هذا الاستدلال فهي: إثبات أن ما لا دليل عليه يجب نفيه، ويثبت ذلك من وجهين اثنين:

الأول: إن نفي ما لا دليل عليه ينتج عنه انتفاء الضروريات والنظريات.

الثاني: إن نفي ما لا دليل عليه ينتج عنه إثبات اللامتناهي وهذا محال.

أما فيما يتعلق بقدحه للعلوم الضرورية، فذلك لأن القول بجواز ثبوت ما لا دليل عليه يجعلنا نجوز وجود جبال شامخة أمامنا ولا ندركها، لأن الله تعالى

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٢٧ وما بعدها... بتصرف، راجع: تقي الدين النجراني: الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ص٣٢٣ ـ ٣٣٤، تحقيق: د/ السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ويلاحظ نقله لكلام الرازي وذكر الاعتراضات نفسها، (وذلك بناءً على قول المحقق بأن وفاة النجراني كانت في القرن السابع، يكون النجراني متأثراً بالرازي).

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٢١٧.

خلق في عيوننا مانعاً عن إدراكها، وأيضاً فربما يكون لكل شخص ألف رأس وقام بالعين ما يمنع عن إدراكه ما عدا رأس الواحد[١].

وأما قدحه للعلوم النظرية فذلك أنَّه عند الاستدلال بدليل على شيء ما، فإذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه سنقع في مشكلة، وهي أنه ربما يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لم ينكشف لنا ولا لغيرنا، ومع وجود مثل هذا الاحتمال فإنه لا يحصل اليقين من الدليل، لذا لا بد من إقامة دليل على دفع هذا التجويز، وهكذا سنحتاج إلى دليل آخر إلى ما لا نهاية وهذا محال، فإننا إن لم نقطع بنفي ما لا دليل على ثبوته لم يمكننا أن نجزم بصحة الدليل، فبذلك يثبت أن تجويز ثبوت ما لم يقم دليل على ثبوته يؤدي إلى القدح في الضروريات والنظريات[٢].

ويرى الرازي أن جميع هذه الحجج التي استدل بها القائلون بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، هي حجج واهية وضعيفة[٣]، فالقول: إن هذا الأمر المعين لا دليل عليه إما أن يكون لعدم معرفة دليل على ثبوته، أو لأنه في نفس الأمر ليس عليه دليل.

فإن كان الأول: أي الحكم بالنفي لعدم معرفة دليل على الثبوت، فعند ذلك يصبح الكلام على النحو الآتي: «هذا الأمر لا نعرف على ثبوته دليلاً وكل ما لا نعرف على ثبوته دليلاً وجب نفيه»، وهذه العبارة مؤلفة من مقدمتين اثنتين، الأولى صحيحة، أما الثانية ما لا نعرف على ثبوته دليلاً وجب نفيه ظاهره الفساد، لأن عدم معرفة الإنسان بدليل على ثبوت شيء ما، لا يعني أن هذا الشيء معدوم

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٢١٧.

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٣) راجع: السابق ١/ ٢١٨.

في نفسه، وإلا لكان العوام كلهم جازمين بنفي الأمور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها، وللزم كون المنكرين لوجود الصانع وتوحيده، ووجود الملائكة... وما إلى ذلك عالمين لكونهم غير عالمين بأدلة ثبوت هذه الأشياء، وفساد هذا القول واضح.

أما إن كان الثاني: أي نحكم بالنفي على مطلوب معين لعدم وجود دليل على ثبوته في الواقع ونفس الأمر، وأن كل ما كان كذلك وجب نفيه[١].

نلاحظ أن المقدمة الأولى لا تتقرر إلا بتزييف أدلة المثبت لذلك الأمر وبيان فسادها، ولا يلزم من فساد هذه الوجوه التي تمسك بها المثبت ألا يكون هناك دليل آخر لم يقف عليه المثبت، وعلى فرض التسليم بعدم وجود دليل عليه في الحال، فهذا لا يمنع أنه من الجائز أن يوجد في المآل ما يدل عليه وهو إخبار الشارع عنه.

أما فيما يتعلق بقدحه للعلوم الضرورية[٢]:

يجيب الرازي عليه بأن العلم بعدم الجبل بحضرتنا، أو عدم الرؤوس الكثيرة للشخص الواحد يتوقف إما على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، أو لا يتوقف عليه، ففي حال توقفه عليه، لا يمكن حصول العلم بأنه لا جبل أمامنا إلا بعد العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، ويلزم عنه محذوران:

الأول: إذا كان العلم بعدم كون الجبال أمامنا متوقفاً على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، وهذا القول مبني على أن ما لا دليل عليه يجب نفيه، على أن القدح فيه يؤدي إلى تجويز كون الجبل أمامي، فحينئذ يلزم الدور.

الثاني: إن العلم بعدم الجبل بحضرتنا متوقف على العلم بأن ما لا دليل

(١) راجع: السابق الصفحة نفسها.

(٢) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢١٩ ـ ٢٠٢.

عليه وجب نفيه، فحينئذ يكون العلم بعدم الجبل بحضرتنا علماً نظرياً مستفاداً من دليل، فلا يلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري.

أما إن لم يكن العلم بعدم الجبل أمامنا موقوفاً على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، لم يلزم من عدم العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه زوال العلم بأنه لا جبل بحضرتنا، لأن ما لا يتوقف حصوله على حصول غيره لم يلزم من عدمه عدمه.

أما فيما يتعلق بقدحه في العلوم النظرية: لاحتمال وجود خطأ غير معلوم لنا حالياً، **يجيب الرازي** بأن الدليل يفيد العلم إذا كانت مقدماته بدهية ابتداء أو تكون بدهية اللزوم عن البدهي ابتداءً، فنحكم بصحة النتيجة عند العلم بصحة المقدمات لا عند العلم بفسادها[1].

أما القول: إن ما لا دليل على ثبوته لا نهاية له فلو أثبتناه للزم إثبات ما لا نهاية له، يجيب الرازي عليه بأنه إن قام دليل قاطع على استحالة وجود ما لا نهاية له، لم يلزم من الجزم بعدم ما قام الدليل على امتناع حصوله الجزم بعدم ما لم يقم الدليل على امتناع حصوله، لظهور الفارق، أما إن لم يقم دليل على امتناع حصوله لم يمكننا القطع بعدم حصوله.

ويرى الرازي أنهم قاسوا عدم حصول الشيء على عدم حصول ما لا نهاية له، وهذا القياس يقدح فيه إما بإظهار الفارق، أو بمنع الحكم في الأصل[2].

وهكذا نجد الرازي يدحض كل الحجج التي يستدل بها أنصار هذا الدليل،

---

(١) راجع: السابق ١/ ٢٢٠.

(٢) راجع: السابق ١/ ٢٢٠ ـ ٢٢١.

ويؤكد على ضعفه بأسلوب علمي مع إيراده للأمثلة. ولكن مع انتقاده له، فإنه لم يتخلص منه نهائياً فقد لجأ إليه في «المطالب العالية» ـ وهو آخر ما ألفه الرازي ـ عند نقـده لدليل المتكلمين «الإحكام والإتقان» الذي اعتمدوا عليه لإثبات كون العلم صفة لله تعالى، فقال الرازي في نقده له: «لما ثبت حدوث العالم، وثبت افتقاره إلى فاعل محدِث، وجب الاعتراف بهذا الفاعل والمحدِث، فأما إثبات الوسائط فلم يدل على وجودها دليل فوجب الأخذ بالمتيقن، وطرح المشكوك المشتبه»[١].

ونجده أيضاً يعتمد عليـه في كتـاب «التفسير الكبير» عند مجادلته لنصراني في خـوارزم حول القول بألوهيـة عيسى عليه السلام، حيـث استدل النصراني على كون عيسى عليه السلام إلهـاً لظهور العجـائب على يديـه مثـل إحيـاء الموتى، وإبراء الأكمـه والأبرص، وبرأيه ـ أي النصراني ـ أن هذه الأمور لا تحصل إلا بقدرة الإله، فكان رد الرازي عليه ما يلي[٢]: قال الرازي: «فقلت له: هل تسلم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المـدلول أم لا؟ فـإن لم تسلم لزمـك من نفـي العالم فـي الأزل نفي الصانع، وإن أسلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، فأقول: لما جوزت حلول الإله في بـدن عيسى عليه السلام، **فكيف عرفت أن الإله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد؟** فقال: الفرق ظاهر، وذلك لأني إنما حكمت بذلك لأنه ظهرت تلك الأفعال العجيبة على يديه، والأفعال العجيبة ما ظهرت على يدي ولا على يدك، فعلمنا أن ذلك الحلول مفقود ههنا، فقلت له: تبين الآن أنك ما عرفت معنى قولي: إنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، وذلك لأن ظهور تلك الخوارق دال على حلول الإله في بدن عيسى عليه السلام، فعدم ظهور تلك الخوارق

---

(١) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) الرازي: التفسير الكبير ٨/ ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

مني ومنك ليس فيه إلا أنه لم يوجد ذلك الدليل، فإذا ثبت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقي وحقك، وفي حق الكلب والسنور والفأرة، ثم قلت: إن مذهباً يؤدي القول به إلى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب والذباب لفي غاية الخسة والركاكة»[1].

ولقد ذكرت النص كاملاً لملاحظة أسلوب الرازي فيه، حيث نستنتج من هذا النص قدرة الرازي على الجدل وتبحره فيه بأسلوب سهل ومبسط، وأيضاً قدرته على إفحام الخصم بالحجج العقلية الباهرة، كما نلاحظ حسن توظيفة للأدلة في المكان المناسب، فهو اعتمد على دليلين اثنين معاً لإبطال مقولة النصراني، الدليل الأول **«بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول»**، والثاني: **الإلزامات الفاسدة المترتبة على مقالة النصراني بجواز حلول الإله في أي شيء**. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على سعة علم الرازي، ويدل على ذكائه، وسرعة بداهته.

وأما فيما يتعلق بنقد الرازي لهذا الطريق «ما لا دليل عليه وجب نفيه» ثم الاعتماد عليه أحياناً أخرى فنفسر ذلك بأن الرازي هو وغيره من العلماء أحسوا بضعف هذا الطريق وعدم صلاحيته لأمور العقيدة، فوجهوا إليه النقد وهذا أمر طيب يحمدون عليه. أما استدلالهم به أحياناً فسببه أن هذا الدليل يعتبر من أساليب الجدل التي لا يستطيع العلماء الاستغناء عنها لمحاجة الخصوم؛ لذا فهم يعتمدون عليه في بعض الأحيان ـ كما رأينا في جدل الرازي مع النصراني ـ والمهم أنهم ذكروا عيوبه. ونكتفي بهذا القدر، وننتقل للكلام عن الطريق الثالث من الطرق الضعيفة وهو الإلزامات.

---

(١) التفسير الكبير ٨/ ٢٤٧.

الثالث ـ الإلزامات:

ونصل الآن إلى ثالث الطرائق الضعيفة عند الرازي[١] وهي الإلزامات: ويقصد بها هنا (التلازم).

ومعناها الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، أو بتحقيق الملزوم على تحقق اللازم. وبالرغم من اعتراض الرازي على هذا الاستدلال ووصفه بالضعف، إلا أنا نجد أن أكثر المتكلمين والفلاسفة يستخدمونه ولم يختلفوا عليه، فإذا ما تحققت شروطه، فإن دلالته على المطلوب يقينية سواء أكان هذا المطلوب إثباتاً أم نقضاً[٢]، وقد عرَّفه الجرجاني (ت٨١٦هـ) بقوله: «واللازم والتلازم بمعناه واصطلاحه كون الحكم مقتضياً للآخر، على معنى أن الحكم بحيث لو وقع لاقتضى وقوع حكم آخر اقتضاءً ضرورياً، كالدخان والنار، والملازمة العقلية ما لا يمكن للعقل تصور خلاف اللازم كالبياض للأبيض، والشيء الأول هو المسمى بالملزوم، والثاني هو المسمى باللازم، كوجود النهار لطلوع الشمس، فإن طلوع الشمس مقتضٍ لوجود النهار، وطلوع الشمس ملزوم، ووجود النهار لازم»[٣].

ونلاحظ هنا أن الجرجاني (ت٨١٦هـ) اقتصر في تعريفه على حكم الإثبات فقط، مع العلم أن هذا المنهج (الإلزامات) يستخدم للإثبات والنفي، وهو ما أشار إليه ابن حزم (ت٤٥٦هـ) بقوله: «وهو يكون على وجهين، إما موجب كقولك: إن غابت الشمس كان الليل، وإما نافٍ كقولك: إن لم تطلع الشمس لم يكن نهار»[٤].

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٢٧ وما بعدها.

(٢) راجع: د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال ص٣٥٢.

(٣) الجرجاني: التعريفات ص١٥٧.

(٤) ابن حزم: التقريب لحد المنطق ٨٣، تحقيق: د/ إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة ١٩٥٩م.

وقال عنه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «الباطل شيء، وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته، بثبوت ملزومه، فإذا كان اللازم باطلاً، فالملزوم مثله باطل، وقد يكون الملزوم باطلاً، ولا يكـون اللازم باطلاً، فلهذا قيـل: إن ملزوم الباطل باطل، فإن ملزوم الباطل ما استلزم الباطل، فالباطل هو اللازم، وإذا كان اللازم باطلاً، كان الملزوم باطلاً، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، ولم يقل: إن الباطل لازمه باطل»[١]، وهذا كالمخلوقات، فوجودها مستلزم لثبوت الخالق، لكن عدم وجودها لا يلزم عنه عدم الخالق، فالدليل يستلزم المدلول عليه أبداً فيجب طرده، ولا يجب عكسه، بخلاف الحد، فإنه يجب طرده وعكسه[٢].

ويتألف هذا المنهج من ثلاثة عناصر وهي[٣]:

١ ـ الملزوم: الأصل الثابت أو المنفي باتفاق المتناظرين.

٢ ـ اللازم: وهو الفرع الذي يراد إثباته أو نفيه.

٣ ـ حكم الملزوم: وهو إما الإثبات أو النفي.

ويرى الرازي أن الإلزامات هي من أنواع القياس بالحقيقة، وأنها تارة تكون على صورة قياس العكس، وتارة تكون على صورة قياس الطرد[٤].

أما قياس العكس: فيعنـي «إجراء انتفاء الحكم في الأصل في الفرع، فهو

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٦، تعليق عبد اللطيف عبد الرحمن، ط١، دار الكتب العلمية ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

(٢) راجع: ابن تيمية: درء التعارض ١/ ٢٦.

(٣) راجع: د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال ص٣٥٤.

(٤) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٢٧.

استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم»[١]، وذكر الرازي مثالين اثنين له[٢]:

الأول: قول الأشاعرة[٣] في خلق الأعمال: لو كان العبد قادراً على الإيجاد، لكان قادراً على الإعادة، قياساً لها، كالباري ﷻ، ولما لم يكن قادراً على الإعادة اتفاقاً، لم يكن قادراً على الإيجاد أيضاً.

الثاني: استدلال الأشاعرة على كون الاستطاعة غير متقدمة على الفعل، لأنه لو جاز تقدم القدرة في حقنا على المقدور بوقت واحد، لجاز تقدمها عليه بأوقات، قياساً على قادرية الله تعالى، فإنها لما تقدمت على الفعل بوقت واحد، جاز تقدمها عليه بأوقات، فلما لم يجز تقدم قدرة العبد على الفعل بأوقات لم يجز تقدمها عليه بوقت واحد.

ويرجع الرازي هذين المثالين إلى القياس المسمى **برد الشاهد إلى الغائب**[٤]، حيث وجدنا في المثالين السابقين أن القياس يعتمد ـ كما قال الرازي ـ على رد الشاهد إلى الغائب، أي إثبات حكم للعبد (الشاهد) قياساً على ما هو ثابت «للغائب» الله تعالى.

وأما القياس الذي على **صورة قياس الطرد فيعني**: طرد حكم الأصل في الفرع سواء أكان ذلك الحكم ثبوتياً في الإثبات أم عدمياً، فيكون الطرد في النفي حاصله أي تحقق الملزوم على تحقق اللازم[٥]، وذكر الرازي مثالين اثنين له[٦]:

(١) حاشية السيالكوتي ٢/ ٣٣ مطبوع مع كتاب شرح المواقف.
(٢) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
(٣) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٧٤ ـ ٧٥.
(٤) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٢٨.
(٥) راجع: حاشية السيالكوتي ص٢٣.
(٦) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٢٨.

الأول: في الإثبات: كقول الأشاعرة: الله عالم بالعلم لأنه مريد بالإرادة اتفاقاً[١].

الثاني: في النفي: كقولهم: النظر لا يولد العلم لأن تذكره لا يولده[٢].

حكم الإلزامات:

يحدد الرازي موقفه من «الإلزامات» بصورة واضحة، ويقرر عدم إفادتها لليقين، وعدم صلاحها حتى لإفحام الخصم، حيث يقول: «واعلم أن هذا النوع من الحجة لا يصلح لإفادة اليقين، وذلك ظاهر، ولا لإفحام الخصم أيضاً، وبيانه هو أن للخصم أن يقول: إني إنما اعترفت بالحكم في محل الوفاق لعلة غير موجودة في محل النزاع، فإن صحت تلك العلة بطل القياس مع ظهور الفارق، وإن بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق، وبالجملة فهذه الحجة دائرة بين منع الحكم في الأصل، وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع، وعلى كلا التقديرين تبطل الحجة»[٣].

إذن فهو لا يفيد اليقين لأن حكم الأصل غير متيقن به، ولا يفيد الإلزام أيضاً، ولقد طبق الرازي هذا الكلام على بعض الأمثلة التي أوردها سابقاً، أذكر منها ما نقله عن الأشاعرة من قولهم: إن النظر لا يولد العلم لأن تذكره لا يولده، فذكر الرازي أن السبب في ذلك أنه لما كان تذكر النظر لا يولد العلم، لذا يجب ألا يكون نفس النظر مولداً له، وذلك لأن التذكر عبارة عن وجود علمين اثنين أحدهما: العلم بالمقدمات السابقة، والآخر: العلم بأنه كان قد أتى بذلك العلم، وليس أحد العلمين

(١) راجع: الإيجي: المواقف ص٢٧٩، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص١٨١.

(٢) راجع: الجويني: الإرشاد ص٢٧.

(٣) الرازي: نهاية العقول ٢/ ٢٢٨.

أولى بالتوليد من الآخر، لذا فإنه يلزم أن يكون كل واحد منهما مولداً لذلك العلم وهو محال، فإن صح هذا المأخذ وهو غير موجود في أصل النظر كان الفارق ظاهراً وإلا منع الحكم في الأصل(١).

وعلى الرغم من نقد الرازي لهذه الطريق، ووصفه له بالضعف، إلا أننا نجد أن الكثير من علماء الكلام ومن بينهم الرازي نفسه قد استخدموا هذه الطريق وهذا المنهج، وقال أحد الباحثين عن هذا المنهج(٢): إنه من مناهج الاستدلال القليلة التي لا يختلف حولها المتكلمون والفلاسفة بشرط أن يكون مستوفياً للشروط والمواصفات التي اشترطوه له، وعند ذلك تكون نتائجه يقينية سواء أكان المطلوب إثباتاً أم نقضاً، ويشترك هذا المنهج في الأساس الاستدلالي وفكرة الإنتاج مع ما عرف عند المناطقة بالقياس الشرطي المتصل الذي يستعمل أيضاً في الإثبات والنفي(٣).

ولكي تكون النتائج المترتبة على هذا المنهج يقينية لا بد من إثبات التلازم بين اللازم والملزوم، ولقد نبه إلى هذا الأمر كل من الغزالي (ت٥٠٥هـ)، والآمدي (ت٦٣١هـ)، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وكذلك الأمر بالنسبة للرازي **فهو يؤكد على ضرورة إثبات التلازم**، فها هو بعد كل استخدام لهذا المنهج يشرع بإثبات التلازم بين اللازم والملزوم بقوله: «بيان الملازمة»، ولقد وضع الغزالي (ت٥٠٥هـ) معيارين اثنين للوصول إلى الجزم بإثبات التلازم:

الأول: «أن كل ما يلزم ولا يرتفع في الوجود إن أمكن أن يرتفع بالوهم

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٣٠.

(٢) راجع: د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة ص٣٥٤.

(٣) راجع: د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال ص٣٥٥.

والتقدير وبقي الشيء معه مفهوماً فهو لازم»[١].

الثاني: «أن كل معنى إذا أحضرته في الذهن مع الشيء الذي شككت في أنه لازم له، فإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى، وأمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فهو غير لازم، وإن كان الشيء لا يفارق المعنى فهو لازم»[٢].

استخدام المتكلمين له:

١ ـ المعتزلة:

استخدم القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) الإلزامات في مؤلفاته ومن ذلك إثباته لصفة الوجود لله تعالى بناء على الاستدلال بالملزوم على اللازم حيث يقول:

«فالأولى أن نسلك طريقة على غير هذه الطريقة فنـقول: إن القادر له تعلق بالمقدور، والعالم له تعلق بالمعلوم، والعدم يحيل التعلق، فلو كان القديم تعالى معدوماً لم يصح كونه قادراً ولا عالماً، والمعلوم خلافه»[٣].

ويقصد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) بقوله: «على غير هذه الطريقة» أي طريقة قياس الغائب على الشاهد، فالقاضي منع استخدام هذا القياس في إثبات صفة الوجود لله تعالى لاختلافه مع الخصم في الجامع، وهو يستخدم عوضاً عنها طريق الإلزامات لإثبات الوجود[٤].

---

(١) الغزالي: معيار العلم ص٤٣.

(٢) الغزالي معيار العلم ص٦٧.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٧٧.

(٤) راجع: القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص١٧٧، والدكتور مختار عطا الله: مناهج الاستدلال ص٣٢.

٢ ـ الأشاعرة:

نبدأ بالأشعري (ت٣٢٤هـ) الذي استخدمه بكثرة، وسأكتفي بذكر مثال واحد، فقد قال في اللمع: «إن قال قائل: لما قلتم: إن الله تعالى لم يزل متكلماً، وأن كلام الله تعالى غير مخلوق؟ قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: ٤٠] والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مخلوقاً له، لأن هذا يوجب قولاً ثانياً، وقوله الثاني يوجب قولاً ثالثاً وهكذا إلى ما لا نهاية وهذا فاسد، فإذ فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقاً»[1].

فاللازم هنا هو أن يكون القرآن مخلوقاً وهو باطل، لأن ملزومه باطل باتفاق وهو التسلسل، ويستخدم الأشعري هذا المنهج أيضاً في نفي كون الله ﷻ جائزاً، وفي نفي صفات النقص عنه.

أما الباقلاني (ت٤٠٣هـ): فقد استخدمه في النفي والإثبات، منها استخدامه له لإبطال قول الثنوية[2] بأن النور والظلام قديمان[3].

---

(١) الأشعري: اللمع ص٣٣.

(٢) الثنوية: هم أصحاب الاثنين الأزليين، وهما النور والظلمة، قالوا: فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة، وهم أربع فرق: المانوية، والديصانية، والمرقونية، والمزدكية، راجع: الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص١٣٨ ـ ١٤٢، ومعه كتاب: المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تأليف: طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهواري، مكتبة الكليات الأزهرية، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر، ط: ١٩٧٨م، راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٢٤٤، وراجع: دائرة المعارف الإسلامية ٩/ ٥٨١ ـ ٥٨٨، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، كتبها محمد يوسف موسى.

(٣) راجع: الباقلاني: التمهيد ص٦٩.

وكذلك استخدمه الغزالي (ت٥٠٥هـ) في نفي التحيز عن الله تعالى، ونفي الحركة والسكون، وفي إثبات أن الله ﷻ منزه عن صفات المحدثات[١]، وأيضاً استخدمه في إبطال أن يكون لله تعالى شريك في ملكه[٢].

وإذا ما وصلنا **إلى الرازي** فنجد اختلاف موقفه منـه، فمرة يكون معه ومرة ضده، ففي «نهاية العقول» يضعه ضمن الطرق الضعيفة التي اعتمد عليها المتكلمون وينقـده، بينمـا نجـده في «أسـاس التقـديس» و«المحصـل» وكذلك «الأربعيـن» و«المطالب العالية» يسير على خطا أسلافه من الأشاعرة في استخدامه لهذا المنهج والإكثار منه أذكر من ذلك:

المثال الأول: استخدمـه الرازي في تنزيه الله ﷻ عن التحيز والجهة حيث قال: «إنه لو كان مختصاً بالحيز والجهة، لكان محتاجاً في وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة وهذا محال، فكونه في الحيز والجهـة محـال»[٣]. فهنا نجد الرازي يستدل به على انتفاء الملزوم بانتقاء اللازم، ثم يذكر الرازي بيـان التلازم فيقول: «بيـان الملازمـة أن الحيز والجهـة أمر موجود والدليل عليه من وجوه. . . ثم إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه، وأما الذي يكون مختصـاً بالحيز والجهـة، فإنه يكون مفتـقراً إلى الحيز والجهة، فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز، يستحيل عقلاً حصوله لا مختصاً بالجهة، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده إلى الغير»[٤].

(١) راجع: الاقتصاد ص٢٢.

(٢) راجع: الاقتصاد ص٤٠.

(٣) أساس التقديس ص٦٥.

(٤) الرازي أساس التقديس ص٦٥، المطالب العالية ٢/ ٣٩ وما بعدها.

المثال الثاني: ومنها أيضاً استخدامه لإبطال القول بقدم الكون (أو العالم) فلو كان قديماً لامتنع زواله، لكنه يزول إذن فهو ليس قديماً. وبيان الملازمة أن القديم لو كان واجباً لذاته لامتنع عدمه، ولو لم يكن واجباً لذاته لافتقر إلى مؤثر، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب لذاته لقطع التسلسل(١).

المثال الثالث: نفي الرازي عن الله تعالى مشابهة الحوادث كالطعم، واللون، والرائحة، فهي حادثة، والله تعالى ليس حادثاً فيمتنع أن يكون قابلاً للحوادث(٢).

المثال الرابع: استخدمه أيضاً لنفي الجسمية عن الله تعالى(٣).

والأمثلة على استخدام الرازي لهذا القياس كثيرة فكتبه مليئة بهذا النوع من الاستدلال.

ونكتفي بهذا القدر من الأمثلة، ونعود لتوضيح أو لمعرفة موقف الرازي من هذا المنهج، والذي يبدو للوهلة الأولى أنه متناقض، لكن مع التدقيق والبحث نرى أن الرازي إنما انتقد هذا الاستدلال في كتاب «نهاية العقول»، وعمل به في «المطالب العالية»، وفي «المحصل»، وفي «أساس التقديس»، فمن الناحية الزمانية «نهاية العقول» سابق في التأليف عن «المحصل» و«المطالب العالية» فنقول: إن موقف الرازي تغير من الرفض إلى القبول، وأن للإنسان أن يختار ما يراه صحيحاً. وأيضاً فكتاب «المطالب العالية» هو آخر مؤلفات الرازي حتى إن الرازي توفي قبل إتمامه، وفي هذا الكتاب يستخدم المنهج كثيراً، فيدل ذلك أن موقف الرازي النهائي هو قبوله لهذا المنهج.

---

(١) راجع: المحصل ص٢٨٧.

(٢) راجع: أساس التقديس ص٥٣.

(٣) راجع: المطالب العالية ٢/ ٣٢ وما بعدها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه يمكننا أن نفسر أن الرازي رفض المنهج عندما لم يكن مستوفياً لشرائطه، وعندما لم تثبت علاقة التلازم بين اللازم والملازم، وأنه قبله عندما تيقن الملازمة. وبذلك نكون قد حللنا هذا الإشكال، ونكون قد انتهينا من الحديث عن ثالث الطرق الضعيفة التي ذكرها الرازي في كتابه «نهاية العقول».

الرابع ـ التمسك بالأدلة السمعية في المباحث العقلية:

ونصل الآن إلى الطريق الرابعة من الطرائق الضعيفة التي ذكرها الرازي، وهي التمسك بالأدلة السمعية في المباحث العقلية، ولقد سبق وتعرضنا للكلام عن موقف الرازي من الدليل السمعي في الفصل السابق، وهنا أشير بشكل مجمل لموقفه منه، حيث وجدنا الرازي يقسم المسائل في علم الكلام باعتبار نوعية الدلالة السائدة فيها إلى ثلاثة أقسام هي:

القسم الأول: المسائل التي لا يقبل فيها إلا دليل العقل، وهي كل الأصول التي يتوقف على إثباتها صحة السمع مثل العلم بوجود الله تعالى، والعلم بكونه عالماً، مختاراً، مرسلاً للرسل.

القسم الثاني: المسائل التي لا يقبل فيها إلا الدليل السمعي وهي كل ما علم بالعقل جواز وقوعه.

القسم الثالث: المسائل التي يقبل فيها الدليلان معاً، (الدليل السمعي والعقلي)، كمعرفة وجوب الواجبات، وإمكان الممكنات، وذلك مثل مسألة الرؤية، والصفات، والوحدانية، أي الأمور التي لا يتوقف على ثبوتها الشرع، ويمكن للعقل معرفتها.

أما موقف الرازي من الدليل السمعي فيتضح من خلال إقصائه الدليل النقلي

عن الاستدلال به في القسم الأول، فيرى عدم جواز ذلك وإلا وقع الدور، وذهب إلى جواز استخدامه في القسم الثاني، ويرى أن استخدامه في القسم الثالث فيه مشكلات لأنه في حال قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ظاهر السمع، فالواجب عند ذلك قبول الدليل العقلي وتأويل الدليل السمعي، ولا يمكن تكذيب العقل لأن العقل ـ كما يرى الرازي ـ أصل «للسمع»، والسمع لا يثبت إلا بالعقل، إذن فالدليل النقلي حتى بالقسم الثالث غير مفيد، بخلاف الدليل العقلي، من أجل ذلك عاب الرازي على المتكلمين تمسكهم بالأدلة النقلية في المسائل العقلية[1]، وكما ذكرت سابقاً؛ فقد بحثت موقف الرازي بالتفصيل من الدليل النقلي والدليل العقلي في الفصل السابق[2].

ثانياً ـ نقد المقدمات:

وبعد أن انتهى الرازي من عرض ما يراه ضعيفاً من طرق الاستدلال، انتقل للكلام عن مقدمتين اثنتين مشهورتين لدى المتكلمين، ويفرِّعون عليها الكثير من المسائل الكلامية المهمة، وهاتان المقدمتان هما[3]:

*** المقدمة الأولى:**

«لنفي عدد متناه أو إثبات عدد غير متناه، يقال: ليس عدد أولى من عدد فيلزم إما إثبات أعداد لا نهاية لها، أو نفي العدد أصلاً».

فهذه المقدمة تستخدم إما لنفي العدد، أو لإثبات أعداد لا نهاية لها، وانتقد

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٣٠ وما بعدها.

(٢) راجع: ص٨٥ وما بعدها من البحث.

(٣) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٣٥ ـ ٢٣٩ بتصرف.

الرازي هذه المقدمة، وهي ضعيفة في رأيه، وفي البداية يذكر الرازي بعض المسائل التي استعمل بها العلماء هذه المقدمة في أدلتهم، أذكر منها:

الأمثلة على استعمالها في نفي العدد:

الأول: استدلوا بها على وحدانية الله تعالى: حيث قالوا: الإله الواحد كاف في إيجاد الخلق، فإثبات الإله الثاني ليس أولى من إثبات الإله الثالث والرابع. . .، وإذا لم يكن عدد أولى من عدد لزم إثبات آلهة غير متناهية وذلك محال، فالقول بالعدد أفضى إلى المحال فيكون محالاً.

الثاني: احتجوا بها على أن العلم الحادث الواحد لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد فقالوا: لو تعلق بمعلومين اثنين لم يكن تعلقه بذلك أولى من تعلقه بثلاثة، أو أربعة، فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها وهذا محال.

الثالث: احتجوا بأن القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد لا يتعلق إلا بمقدور واحد، فلو تعلق بمقدورين اثنين لم يكن عدد أولى من عدد، فيلزم تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات وهذا محال.

الأمثلة على استعمالها في الإثبات[١]:

الأول: بالنسبة لعلم الله تعالى فقد أثبتوا كون الله تعالى عالماً بأكثر من معلوم واحد، وأن عالميته تعالى بالمعلومات أمر واجب، فعلمه ببعض المعلومات ليس أولى من أن يجب عالميته بغيره، فإما أن لا يكون عالماً بأكثر من معلوم واحد وهو محال، أو يكون عالماً بكل ما يصح أن يعلم وهو المطلوب.

الثاني: إثبات كون الله ﷻ قادراً على ما لا نهاية له من المقدورات.

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٣٥.

وبعد أن ينتهي الرازي من ذكره للأمثلة السابقة، والتي توضح كيفية توظيف المتكلمين لهذه المقدمة في أدلتهم يشرع بتوضيح موقفه من هذه المقدمة، حيث يرى أنها ضعيفة جداً، وأيد حكمه بوجوه متعددة، منها[1]:

القول: إنه ليس عدد أولى من عدد إما أن يراد به أنه ليس عند العاقل دليل يعلم به أن بعض تلك الأعداد أولى من بعض، أو يعني به أنه لا يمكن اختصاص أحد العددين في نفسه بما لأجله يكون أولى من عدد آخر. والأول حق، لكن لا يلزم من عدم العلم بالمرجح «عدم المرجح» إلا أن يقال: إن ما لا دليل عليه وجب نفيه، وهذا مرفوض كما سبق عرضه عند نقض الرازي لطرق المتكلمين.

أما إن أريد به أنه لا يمكن أن يكون أحد العددين ممتازاً عن الآخر بما لأجله يكون وجوده أولى من وجود الآخر، وأيضاً هذه الدعوى تحتاج إلى دليل لتصحيحها، لذا فلماذا لا يكون وجود الثاني حاصلاً ويكون وجود الثالث محالاً.

فإذا لم نعرف ما لأجله لم يمتنع وجود الثاني وامتنع وجود الثالث، لذا لا يقال: الثالث مثل الثاني، وأن حكم المثلين التساوي في كل الأحكام اللازمة، فلو صح حصول الأول صح حصول الآخر، لأنا نقول: إن كان ما علمتوه وقلتموه حقاً فيلزم من وجوب الأول وجوب الثاني، لأن الثاني مثل الأول، فإن لم يلزم ذلك لم يلزم ما ذكرتموه.

وتحقيقه أن يقال: إذا جاز وجود علم خاصيته التعلق بمعلوم واحد على اليقين، جاز أيضاً وجود علم خاصيته التعلق بمعلومين اثنين معينين فقط؛ فالعلم المتعلق بمضادة السواد البياض لا بد أن يكون هو بعينه متعلقاً بهما، وإلا لكان

(١) راجع: ١/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

المتعلق هو مجرد المضادة، والكلام في مضادة السواد البياض. إذن فقد وجدنا هنا أن علمنا متعلق بمعلومين اثنين مع أنه لا يجب أن يتعلق بجميع المعلومات، فإذا أثبت ذلك بطل قولهم: إنه يلزم من وجود عدد معين وجود أعداد لا نهاية لها.

واستدل الرازي بمثال آخر، وهو أننا نستطيع تقديم إحداث العالم على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد، ووقتين، وثلاثة، وهلم جراً... لكن لا يصح تقديم إحداثه على الوقت الذي حدث فيه بأوقات لا نهاية لها، فعلمنا أنه لا يلزم من صحة وجود ما يكون أزيد من الواحد صحة وجود ما لا نهاية له. **وبذلك يثبت الرازي ضعف هذه المقدمة من ناحية الثبوت.**

أما فيما يتعلق بالاستدلال بالمقدمة في جانب النفي: فيقول الرازي: إن وجود ما لا نهاية له إما أن يكون محالاً، أو لا يكون، فإن كان محالاً فإثبات أعداد متناهية لم يقم الدليل على امتناعه لذا فلا يلزم من تجويز ما لم يقم الدليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه.

أما إن لم يكن وجود ما لا نهاية له محالاً، لم يكن الكلام اللازم من تجويز عدد مخصوص أمراً محالاً، فحينئذ لا تستقيم الحجة، وهنا يرى الرازي أن المتكلمين لو استطاعوا إثبات أنه يلزم من إثبات أمور أكثر من الواحد إثبات أمور لا نهاية لها، لاندفع هذا الاعتراض عن هذه المقدمة[١].

*** المقدمة الثانية:**

«استدلالهم بتساوي الشيئين من بعض الوجوه على تساويهما مطلقاً»[٢].

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٣٦.

(٢) راجع: السابق: الصفحة نفسها.

وذكر الرازي أمثلة توضح كيفية استخدام هذه المقدمة في أدلة المتكلمين وهذه الأمثلة هي[١]:

الأول: ما ذهب إليه المعتزلة من أن قيام صفات قديمة بذات الله تعالى يعني أن تكون الصفات مساوية للذات في القدم، وكل شيئين متساويين في القدم يجب تساويهما في جميع الوجوه، فيلزم من ذلك أن تكون الذات مثلاً للصفات، وأن يكون كل واحد منهما مثلاً للآخر، وبذلك لا يكون قيام الصفة بالذات أولى من العكس[٢].

الثاني: قولهم: لو كان الله تعالى عالماً بالعلم، لكان ذلك العلم متعلقاً بما يتعلق به علم الواحد منا، وبذلك يكونان متساويين في كون كل واحد منهما علماً متعلقاً بذلك المعلوم فيلزم تساويهما مطلقاً، ويلزم من قدم علمه قدم علمنا، ومن حدوث علمنا حدوث علمه لتساويهما[٣].

الثالث: ما ذهب إليه أكثر المتكلمين لإبطال قول الفلاسفة: إن العالم قديم وله علة قديمة بأن العلة والمعلول إذا كانا قديمين لم يكن أحدهما علة للآخر أولى من العكس، فإما أن يكون كل واحد منهما علة للآخر، فيكون دور وهو محال، أو لا يكون واحد منهما علة للآخر وفي هذا إبطال لما قالوه.

الرابع: استدلال المتكلمين على وحدانية الله بفرض وجود إلهين اثنين قديمين غير جسمين، لم يتميز أحدهما عن الآخر لا بالمكان، ولا بالزمان، ولا بالوجوب، ولا بالإمكان، فهما متماثلان في نفي الزمان والمكان والوجوب والإمكان، فيلزم

---

(١) راجع: السابق ١/ ٢٣٦ ـ ٢٣٨.

(٢) أيضاً راجع: الجويني: الإرشاد ص٩٩.

(٣) أيضاً راجع: الإرشاد ص٩٩ ـ ١٠١.

تساويهما من كل الوجوه، حتى يكون تعين كل واحد منهما حاصلاً للآخر، وبذلك يكون كل واحد منهما نفس الآخر.

الخامس: استدلال المتكلمين على نفي النفس الناطقة، والتي هي محل العلوم الكلية عند الفلاسفة على النحو الآتي، قالوا: إن النفس إذا لم تكن متحيزة ولا قائمة بالمتحيز، لكانت مساوية للعلم القائم بها في عدم الاختصاص بالحيز والمكان، وإذا كانا كذلك كانا متساويين، فلم يكن حلول العلم في النفس أولى من العكس وهذا محال.

السادس: استدل المعتزلة على نفي الصِّفاتِ بأنْ الله تعالى إذا لم يكن حاصلاً في الحيز والمكان، كانت ذاته مساوية لصفاته في هذا المعنى، وبذلك لا يكون قيام الصفة بالذات أولى من العكس.

السابع: استدل المتكلمون على نفي الهيولى بأن قالوا: إذا لم تكن الهيولى متحيزة (أي لم تكن لها محل)، فلم يكن كونها محلاً للصورة أولى من كون الصورة محلاً لها.

ويحدد الرازي موقفه من هذه المقدمة بصورة واضحة، فيقول: «واعلم أن هذه المقدمة ضعيفة جداً»[١]، إذن فهي في نظر الرازي ضعيفة ولا يصلح الاعتماد عليها، لأن المتمسك بهذه القاعدة إما أن يدعي أن المشتركين في أمر واحد يجب أن يكونوا مشتركين من كل الوجوه أو لا[٢]:

ـ فإن ادعى الاشتراك ظهر كذبه، لأنه لا يلزم من اشتراك الأنواع المتدرجة تحت جنس واحد في الحقيقة تماثلها مطلقاً، فالأشياء المختلفة تكون مشتركة في

---

(١) نهاية العقول ١/ ٢٣٨.

(٢) راجع: السابق: الصفحة نفسها.

كون كل واحد منها مخالفاً للآخر، فلو لزم من الاشتراك في بعض الوجوه التماثل للزم من جراء ذلك أن يكون المختلفان متماثلين أيضاً وهذا ظاهر الفساد.

- وأما في حال التسليم بأنـه لا يلزم من اشتـراك الشيـئين من بعض الوجوه تماثلهما فعند ذلك تسقط هذه الأدلة بأسرها.

وبناءً على ذلك فقد أخذ الرازي يرد على الأمثلة السابقة على النحو الآتي[1]:

أولاً: لا يلزم من كون الصفـة مساويـة للذات في القـدم تماثلهـما مطلقاً، فالعقل لا يستبعـد وجود شيئين لا أول لكل واحد منهما، ثم إن حقيقة كل واحد منهما مخالفة للآخر.

الثاني: لا يستبعد العقل أن يكون علم الله تعالى مخالفاً في حقيقته وماهيته لعلم الإنسـان على الرغم من كونهمـا (أي العلمين) متشاركين في كون كل واحد منهما متعلق بنفس المعلوم.

الثالث: إن تسـاوي العالـم وعلتـه في القدم لا يمنع أن يكونا متخالفين في الحقيقة، وبذلك تكون الحقيقة المخصوصة التي لأحدهما تقتضي كونه محتاجاً إلى الآخر، والحقيقة التي للآخر تقتضي الاستغناء عن الأول.

الرابع: إن تساوي الإلهين في نفي المكـان والزمـان والوجـوب والإمكان لا يمنع أن يتخالفا بالحقيقة والماهية، فالعرضان اللذان يحلان محلاً واحداً متساويان في اتحاد المحل والزمان والمكان، ولا يلزم من ذلك تساويهما، فإذا لم يلزم من الاشتراك في ثبوت هذه الصفات التماثل لأنه لا يلزم من الاشتراك في نفيهما التماثل كان أولى، لأن كل حقيقتين لا بد أن تكونا متشاركتين في سلب ما عداهما عنهما.

---

(١) راجع: السابق ١/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩، ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه لا يمكن المقابلة بين الله تعالى وبين الإنسان حتى على سبيل الرد.

خامساً: إن تساوي ذات الله تعالى وصفاته في سلب الحيز والجهة لا يمنع أن تكون إحداهما مخالفة في حقيقتها للأخرى، من أجل ذلك تكون إحداهما أولى بالموصوفة من الأخرى.

وبذلك أثبت الرازي ضعف هذه المقدمة وضعف الاستدلال بها، وبين أن القوانين التي ذكرها في نقده لهذه المقدمات، ولطرق الاستدلال السابقة، إذا ما أتقنها الباحث والقارئ لكتب الكلام سوف يميز الصحيح منها من الفاسد[1].

ثالثاً ـ الصيغ والمناهج التي استخدمها الرازي:

١ ـ قياس الأولى:

استخدم القرآن الكريم قياس الأولى بكثرة[2]، وكذلك استخدمه المتكلمون، وكانوا يعدونه من صور الاستدلال القطعية الدلالة، وقبل الكلام عن استخدام القرآن والمتكلمين لهذا القياس لا بد من معرفة ما المراد به؟ مع العلم أن الجويني (ت٤٧٨هـ) هو أول من أطلق عليه مصطلح «قياس الأولى» وقال في تعريفه: «وقد يكون القياس بحيث يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل في ذلك الحكم، وسمي ذلك قياس الأولى»[3].

وذكر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) أنَّ السلف رضوان الله عليهم استخدموا هذا القياس[4] ويعد الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) ﷺ من أقدم من عرض لهذا

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٢٣٩.

(٢) راجع: د/ يوسف محمود محمد: أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي ص١٩٩ ـ ٢٠٠، الناشر، دار الحكمة، الدوحة، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

(٣) الجويني: الكافية في الجدل ص٤٩٤.

(٤) راجع: درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٧٦.

القياس، وذلك عندما قال: «اعلم أن الشيئين إذا اجتمعا في اسم يجمعهما فكان أحدهما أعلى من الآخر، ثم جرى عليهما اسم مدح، فكان أعلاهما أولى بالمدح وأغلب عليه، وإن جرى عليهما اسم ذم فأدناهما أولى به[1]».

أما استخدام القرآن الكريم فأكتفي بذكر مثالين اثنين:

الأول: قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[الإسراء: ٩٩]، وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾[يس: ٨١] فهنا نجد أن القرآن الكريم استخدم قياس الأولى وذلك ليقيس الإنسان، ويقارن بين خلق الله تعالى للأرض والسماوات وخلقه للإنسان، فالقادر على خلق السماوات والأرض - وهي أعظم من خلق الإنسان - سيكون قادراً على خلق الإنسان من باب أولى، وبذلك يثبت حكم الشيء بناءً على ثبوته لنظيره بشكل أكيد وأقوى، فمن خلق الشيء مرةً يكون قادراً على خلق مثله أو أقل منه[2].

الثاني: قول الله ﷻ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[يس: ٧٨ - ٨٢].

---

(١) أحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والزنادقة ص١٢٠، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام والمذاهب الهدامة د/ عبد الرحمن عميرة، دار اللواء - الرياض ص١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، وراجع: د/ مختار عطا الله مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين ص٣٢٥.

(٢) راجع: د/ الجليند: منهج القرآن في تأسيس اليقين ص٧٩.

وهنا استخدم القرآن الكريم قياس الأَوْلى لإثبات المعاد، وذلك عن طريق المقارنة بين الخلق من العدم، والإعادة، ومعلوم أن الخلق من العدم أصعب من الإعادة، فالذي يخلق من العدم يكون من باب أولى قادراً على الإعادة، وأن الذي يخلق الشيء من ضده كالنار من الشجر الأخضر يكون قادراً على خلقه من عناصره[١].

والقرآن الكريم يخاطب الناس بكل الدلائل العقلية لتلبية حاجاتهم، ومواهبهم وقدراتهم المختلفة، فيجد فيه العالم والعامي بغيته وراحته.

ولأهمية قياس الأولى فإن الجويني (ت٤٧٨هـ) يضعه في الدرجة الأولى بين أنواع القياس، ويذكر أن هناك فئة من أهل التحقيق بلغت درجة ثقتهم بهذا القياس حتى اعتبروه من النص، يقول الجويني في ذلك: «وهو الذي قلنا: إنه من قياس الأولى، ويجري ذلك مجرى النص حتى أخرجه كثير من أهل التحقيق عن باب القياس، وقالوا: إنه من النص، وقوم قالوا: إنه من باب التنبيه، وقوم قالوا: إنه من باب دليل الخطاب على الموافقة»[٢].

إذن فالمتكلمون يثقون بهذا القياس، ويقدمونه على غيره من المناهج، وذلك ليقينية نتائجه، وقد قدمه الجويني على غيره من الأقيسة، فقال بعد تعريفه له: «ويكون ذلك من جملة قياس معنى الأصل، لكنه يتقدم في الترجيح على كل قياس»[٣].

---

(١) راجع: د/ محمد السيد الجليند: منهج القرآن في تأسيس اليقين ص٨١.

(٢) الجويني: الكافية في الجدل ص٥١١، تحقيق: د/ فوقية حسين محمود، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط: ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ود/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين ص٣٢٩.

(٣) الكافية في الجدل ص٤٩٤.

استخدام قياس الأولى:

ذكرنا أنَّ السلف رضوان الله عليهم استخدموا هذا القياس، وذكر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) مثالاً على ذلك استخدام الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) له حيث سأل الإمام أحمد بن حنبل رجلاً: «ألست مخلوقاً؟ فقال: بلى، فقال: أو ليس كلامك منك؟ قال: بلى، قال: والله ليس بمخلوق وكلامه منه»[١].

وهنا نجد أن الإمام أحمد استخدم مع قياس الأولى قياس الغائب على الشاهد، فاعتمد على الربط بين الغائب والشاهد ليتمكن من نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب، فتبين من ذلك أن هناك ترابطاً بين القياسين، وذلك في حال كون القضية المراد إثباتها أو نقضها تتعلق بالأمور الغيبية[٢].

ويعلق ابن تيمية على كلام الإمام أحمد السابق ويجعله ضمن قياس الأولى، فيقول: «ومراده أن المخلوق إذا كان كلامه صفة له هو داخل في مسمى اسمه، وهو قائم به، فالخالق أولى أن يكون كلامه صفة له داخلة في مسمى اسمه وهو قائم به لأن الكلام صفة كمال. . . والخالق أحق بكل كمال من غيره»[٣].

وتجدر الإشارة هنا أن **قاعدة الكمال** التي يعتمد عليها أغلب المتكلمين تدخل تحت هذا القياس، فكل كمال ثبت للممكن أو المحدث، فالله ﷻ أولى به، وكل نقص أو عيب ثبت نفيه عن شيء ما من المخلوقات، فيجب نفيه عن الله تعالى من باب أولى، فالله ﷻ هو الخالق المتفرد بالخلق والإيجاد وهو الإله

(١) راجع: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٧٥.

(٢) راجع: الدكتور مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين ص٣٢٦.

(٣) راجع: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٧٦، د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين ص٣٢٦.

الحق، فلا شك أن الله وحده الكمال المطلق، **وهو موصوف بكل أوصاف الألوهية ومنزه عن كل سمات النقص والحدوث**، فكل ما نعتقده كمالاً فالله ﷻ أولى به، وكل ما نعتقده نقصاً فالله ﷻ منزه عنه، وهو ما عبر عنه ابن تيمية بقوله: «أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعدو، فالواجب القديم أولى به. . . وكل نقص وعيب في نفسه وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى»[١].

ويقول في كتاب آخر: «ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما نراه عند غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى»[٢].

وإذا ما انتقلنا لاستخدامات المتكلمين لقياس الأولى فنجد أن أغلبهم اعتمد عليه لإثبات صفات الله ﷻ، **وكان يستخدم كطريقة للإثبات والنقض معاً**، ويستخدم لنقل الحكم في المتماثلات، وأذكر من المعتزلة القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) الذي كان يحكم بثبوت الحكم للمتماثلات من باب أولى، حيث كان يقول: «كالتوأمين إذا ولدا معاً كان لأحدهما عشر سنين، فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين»[٣].

واستخدم القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) قياس الأولى لإثبات حسن تكليف

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل ١/ ٢٩.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص١٥٠، تحقيق: الشيخ محمد عبد الرازق حمزة وآخرين، ط مكتبة السنة المحمدية، القاهرة (د. ت).

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١١٤.

من يعلم من حاله أنه لا يقبل ذلك التكليف، فقال: «قد ثبت في الشاهد أن العلم والظن يستويان في كل ما طريقه جلب المنافع ودفع المضار، بل إذا حسن الظن ـ والعلم أقوى منه ـ فيجب أن يحسن مع العلم، فإذا كان تقديم الطعام مع علمه بالظن أن الجائع لا يتناوله يحسن، فمع العلم أولى أن يحسن لأنه أبلغ منه في معناه»[١].

وأمـا استخدام الأشاعرة لهذا القياس: فنبدأ بالإمام الأشعري (ت٣٢٤هـ) فقد استخدمه في الإثبات والنقض، أما استخدامه في النقض، فقد اعتمد عليه عندما رفض القول بإمكان رؤية الله تعالى في الدنيا، وذلك لأن الله تعالى حكم على العين في الدنيا بعدم قدرتها النظر إلى عين الشمس، فمن باب الأولى ألا يثبت لهذه العين القدرة إلى النظر إلى الله تعالى في الدنيا، فقال: «فإذا كان الله سبحانه حكم في الدنيا بأن لا تقوم العين بالنظر إلى عين الشمس فالأحرى أن لا يثبت البصر للنظر إلى الله تعالى في الدنيا»[٢].

واستخدمه أيضاً لإثبات رؤية الله تعالى في الآخرة حيث قال: «إن قال قائل: لم قلتم: إن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك، لأن ما لا يجوز أن يوصف به الباري تعالى ويستحيل عليه، فإنما لا يجوز لأن في تجويزه إثبات حدثه، أو إثبات حدث معنى فيه، أو تشبيهه، أو تجنيسه، أو قلبه عن حقيقته، أو تجويزه، أو تظليمه، أو تكذيبه، وليس في جواز الرؤية إثبات حدث. . .»[٣].

واستخدم الأشعري **قاعدة الكمال** لإثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى[٤].

---

(١) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص١٦٨.

(٢) الأشعري: الإبانة ص٥٠.

(٣) اللمع ص٦١.

(٤) راجع: اللمع ص٢٦ ـ ٢٧.

والباقلاني (ت٤٠٣هـ) أيضاً يستخدم قاعدة الكمال لإثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى، فلو لم يتصف الله بهما لا تصف بأضدادهما من الخرس والعمى: «وكل هذه آفات قد اتفق على أنها تدل على حدث الموصوف بها، فلم يجز وصف القديم بشيء منها، فوجب أن يكون سيمعاً بصيراً متكلماً»[١].

ولنفس السبب يؤول الباقلاني كلاً من الرضا والغضب؛ حتى لا يظن أحد أن الله تعالى يحدث به تغير الطبع، وما شابه ذلك، فهي كلها صفات نقص لا تليق بالله ﷻ[٢]، ولقد نفى الباقلاني عن الله تعالى كل صفات النقص من الجهل، والموت، والغفلة، فقال في رده على المجوس[٣] القائلين: إنَّ الشيطان حدث من شكة شكها الله تعالى بأن هذا غير صحيح فقد قام «الدليل على استحالة الفكر والشك على القديم، كما يستحيل عليه الجهل والموت والغفلة والنوم وغير ذلك من الآفات الدالة على نقص من جازت عليه وحدوثه»[٤].

أما الجويني (ت٤٧٨هـ) فقد عرضنا في السابق موقفه من هذا القياس، وثقته الكبيرة به، وبنتائجه، وكذلك الأمر بالنسبة لتلميذه الغزالي (ت٥٠٥هـ) الذي وثق به، وأثبت عن طريقه صفات الله تعالى من الكلام، والبصر، والسمع، حيث يقول:

---

(١) الباقلاني: التمهيد ص٤٧.

(٢) راجع: التمهيد ص٤٨.

(٣) المجوس: ممن لهم شبهة كتاب، وقد أثبتوا أصلين، وزعموا أنهما لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل أحدهما وهو النور أزلي، أما الظلمة فمحدثة، ومن فرقهم الرئيسة: الكيو مرثية، أصحاب المقدم الأول كيو مرت، والزروانية، والزرد شتية. راجع: الملل والنحل ٢/ ٣٥ـ ٤٩، والمغني ٥/ ٧١ ـ ٧٩، ونشأة الفكر ١/ ٢٣٩ وما بعدها.

(٤) التمهيد ص٧٥.

«أما المسلك العقلي فهو أن نقول: معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر، والسمع أكمل ممن لا يسمع، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق، وهذان أصلان يوجبان الإقرار بصحة دعوانا، ففي أيهما النزاع؟ فإن قيل: النزاع في قولكم: واجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق؟ قلنا: هذا ما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً، والأمة والعقلاء مجمعون عليه»[1].

ولقد أثبت الغزالي (ت٥٠٥هـ) أيضاً صفة الكلام لله تعالى، بنفس الطريقة، فالكلام صفة كمال، وكل كمال للمخلوق، فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى[2].

وإذا ما وصلنا إلى الرازي فنجده هو أيضاً يستخدم قياس الأولى، فقد اعتمد عليه في تنزيه الله ﷻ عن المكان والجهة، فالله تعالى كامل، ولو كان في المكان والجهة لاحتاج إليها، والمحتاج إلى الغير ليس بكامل[3].

وأيضاً فقد أثبت صفتي السمع والبصر لله تعالى بنفس الطريقة، فلو لم يتصف الله بهما لاتصف بأضدادهما وهذا محال[4]. وأثبت أيضاً الكلام لله تعالى بناء على نفس القاعدة، قاعدة الكمال[5]، وأيضاً يثبت صفة العلم بنفس الطريقة فيقول: «إن العلم إن لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه، وإن كان صفة

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٥٧.

(٢) راجع: الغزالي: الاقتصاد ص٩٥.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ١٥٩، الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية الفلسفية ص٢٦٠.

(٤) راجع: المحصل ص٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٥) راجع: المعالم ص٤٧، والمسائل الخمسون ص٤٨.

كمال كان الله تعالى محتاجاً في استعادة الكمال في تلك الصفة، والكامل بغيره ناقص بذاته، والمحتاج إلى الغير ناقص لذاته أيضاً وذلك على الله تعالى محال»[١]، وأثبت الرازي أن علم الله تعالى شامل للكليات والجزئيات، فلو لم يكن كذلك لكان جاهلاً، والجهل نقص والنقص محال على الله تعالى[٢].

ويرى الرازي أن صفات الله تعالى كلها لا بد أن تكون من صفات الكمال ونعوت الجلال، فلو كانت صفة من صفاته محدثة للزم أن تكون ذاته قبل حدوث تلك الصفة فيها ناقصة، وهذا محال على الله ﷻ، فثبت أن حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال[٣].

من كل ما سبق يتبين لنا أن الرازي شأنه كشأنِ بقية المتكلمين قد وثق بهذا المنهج وعمل به، فيعد قياس الأولى من أقوى الأدلة المستخدمة في الحديث عن الصفات الإلهية، وقبل أن أختم الكلام عن هذا القياس أود أن أذكر أن الدكتور حسن الشافعي كان يرى أن من السباقين إلى هذه الطريقة ابن رشد[٤] (ت٥٩٥هـ) والذي سماها طريقة التشبيه، والنسفي الماتريدي[٥] (ت٣٣٣هـ)، وابن تيمية

---

(١) المحصل ص٢٤١.

(٢) راجع: المطالب العالية ١/ ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٣) راجع: الأربعين ١/ ١٧١.

(٤) **ابن رشد**: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، أشهر فلاسفة الإسلام وأبعدهم أثراً في الفكر الأوربي والمسيحي، ولد في قرطبة ومات في مراكش سنة ٥٩٥هـ، اشتغل بالقضاء والطب والتدريس. له مؤلفات عديدة منها: فصل المقال. تهافت التهافت، الكشف عن مناهج الأدلة، راجع: د/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص١٥ ـ ١٦.

(٥) **الماتريدي**: هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، من كبار العلماء مؤسس المدرسة الكلامية المعروفة بالماتريدية، توفي سنة ٣٣٣هـ، له كتاب التوحيد، راجع: =

(ت٧٢٨هـ)، وابـن القيم (ت٧٥١هـ)، وأبو العز الحنفي[(١)] (ت٧٩٢هـ)، والشيخ محمد عبده[(٢)] (ت١٣٢٣هـ)[(٣)].

٢ ـ المعارضة:

المعارضـة: «من صور الاستدلال التي لجأ إليها المتكلمون في مناظراتهم

= ابن أبي الوقـاء، عبـد القادر: طبقات الحنفية ١/ ١٣٠، مطبعـة مير محمـد، كراتشي، وراجع: الماتريدي: تفسير الماتريدي المسمى «تأويلات أهل السنـة»: مقدمـة التحقيق ١/ ١١ ـ ١٩، تحقيق وتعليق: د/ إبراهيم عوضين والسيد عوضين، ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

(١) **ابن أبي العز الحنفي**: هو الإمام القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، ولد بدمشق سنة ٧٣١هـ، ونشأ في بيت علم ودين فوالده كان قاضياً، وكذلك جده فقد كان قاضي القضاة، ولي التدريس سنة ٧٤٨هـ وعمره لم يتجاوز سبعة عشر عاماً لفرط ذكائه وحسن استيعابه، له مؤلفات كثيرة، توفي سنة ٧٩٢هـ، راجع: ابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ٣٢٦، وإسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين ١/ ٧٢٦، دار العلوم الحديثة، بيروت، لبنان.

(٢) **محمد عبده**: ولد الشيخ محمد عبده في قرية محلة نصر بمركز شبراخيت من أعمال مديرية محافظة البحيرة سنة (١٢٦٦هـ ـ ١٨٤٩م)، في أسرة تعتز بكثرة رجالها ومقاومتهم لظلم الحكام، تلقى تعليمه وحفظ القرآن بقريته، نال درجة العالمية سنة (١٨٧٧م)، التقى بالشيخ الأفغاني وأخذ عنه منهج الإصلاح الديني كسبيل بتجديد حياة الشرق والشرقيين، وقدم لهذا المنهج مذهباً مكتمل القسمات، واشترك معه في التنظيمات السياسية السرية التي أنشأها الأفغاني، توفـي محمـد عبـده عن سبع وخمسـين عاماً في الإسكندرية سنة (١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م)، من مؤلفاته «رسالة التوحيد»، «تحقيق وشرح دلائـل الإعجاز وأسرار البلاغة للجرجاني». راجع: د/ محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ص١٧ ـ ٣٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢م.

(٣) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراءه الكلامية ص٢٣٠.

الكلاميـة، وفي استدلالاتهم أيضاً، والمعارضة تعني لغة: من الممانعة، أما في عرف الفقهاء: فتعني ممانعة الخصم بدعوى المساواة، أو مساواة الخصم في عوى الدلالة»[١].

وعرفها الجويني (ت٤٧٨هـ) بقوله: «إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما في الحكم نفيـاً كان أو إثباتاً»، وعرفهـا أيضاً: «إلزام الخـصـم أن يقـول قولاً قال بنظيره، أو بأن يجري علة قول فيما أجراه في نظيره»، فمتى استطاع أحد المتناظرين إجراء علة صاحبه في موضع يمتنع من إجرائها فيه، وهو يجريها في نظيره فهو هنا قد ناقضه من وجه وعارضه من وجه. فالمعارضة تعني الإلزام، أي إلزام الخصم أن ينفي قولاً نفى مثله، أو أن يستدل بدليل استدل بمثله، أو أن يقول قولاً قال بمثله، لذا فيجب على المستدل به أن يثبت المثلية بين الدليل والمعارض ليلزم الخصم[٢].

والمعارضة تستخدم في النفي والإثبات ولها صور كثيرة، من هذه الصور أن يعارض الدعوى، أو أن يقول: لو جاز كذا لجاز كذا، أو أن يقال: إذا جوزت كذا لكان كذا...[٣].

ـ استخدام المعارضة:

المعارضة من المناهج التي اعتمد عليها أغلب المتكلمين، فهي منهج جدلي ـ وكمـا ذكرنا سابقاً ـ فهي تستخدم لإبطال قول الخصم لذا فهي طريقة مفيدة في المناظرات الكلامية، ولقد عرفت هذه الطريقة في وقت مبكر، فابن تيمية **(ت٧٢٨هـ)** يذكر مناظرة جـرت بين أحـد رجال المعـتزلة، وبين رجل من أصحاب هشام بن

---

(١) الجويني: الكافية في الجدل ص٦٩.

(٢) راجع: د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين ص٤١٩.

(٣) راجع: الجويني: الكافية في الجدل ص٤١٢ ـ ٤١٣.

الحكم[1] (ت٢٣١هـ)، وهذه المناظرة توضح كيفية استخدام المتكلمين للمعارضة، وهـذا هو نص المنـاظرة: «وسـأل رجل من أصحـاب هشام بن الحكم رجلاً من المعتزلة، فقال له: أخبرني عن العالم، هل له نهاية وحد؟ فقال المعتزلي: النهاية عندي على ضربين، أحدهما: نهاية الزمان، من وقت كذا إلى وقت كذا، والآخر نهايـة الأطراف والجوانب، وهو متنـاه بهاتين الصفتين. ثم قال له: فأخبرني عن الصانع ﷻ، هل متناه؟ فقال: محال، قال: فتزعم أنه يجوز أن يخلق المتناهي من ليس بمتناه؟ فقال: نعم... قال: فلم لا يجوز أن يخلق الشيء، من ليس بشيء، كمـا جـاز أن يخلق المتنـاهي من ليس بمتـناه؟ قـال: لأن ما ليس بشيء هو عدم وإبطال... قال له: وما ليس بمتناه، عدم وإبطال. قال: «لا شيء» هو نفي. قال له: وما ليس بمتناه نفي. قال: قد أجمع الناس على أنه شيء إلا جهماً وأصحابه. قال: قد أجمع الناس أنه متناه. قال: وجدت كل شيء متناه محدثاً مصنوعاً عاجزاً؟ قال: ووجـدت كل شيء محـدث مصنـوعاً عاجـزاً، لما أن وجدت هذه الأشياء مصنوعة، علمت أن صانعهـا شيء؟ قال: ولما أن وجدت هذه الأشياء متناهية، علمت أن صانعها متناه، قال: لو كان متناهيـاً كان محدثـاً، إذا وجدت كل متناه محدثاً، قال: ولو كان شيئاً، كان محدثاً عاجزاً، إذ وجدت كل شيء محدث عاجزاً، وإلا فما الفرق؟ فأمسك»[2].

---

(١) هشام بن الحكم: هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، أبو محمد، متكلم، مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته، ولد بالكوفة، وسكن بغداد في أيام الرشيد، حدثت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات، وتوفي حوالي سنة ٢٣١هـ. راجع: مقالات الإسلاميين ١/ ١٠٦، والفرق بين الفرق ص٦٥، والملل والنحل ١/ ١٨٤.

(٢) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص٦٥ ـ ٦٦.

ولقد استخدم القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) المعارضة، ومن ذلك رده على من أثبت صفة الحياة بناءً على ثبوت صفتي العلم والقدرة، فاعتمد على المعارضة في الرد، حيث قال: «جرى ما ذكرته مجرى أن يقال: إذا كان الله تعالى حياً لزمه صحة أن يكون جاهلاً لأن كونه حياً كما يصحح كونه عالماً يصح كونه جاهلاً، فكما أنا نقول: إن كونه حياً إنما يصحح كونه جاهلاً بشرط أن لا يجب كونه عالماً، فهذا الشرط مفقود في حق القديم تعالى، كذلك في مسألتنا» وأيضاً يستخدم القاضي عبد الجبار منهج المعارضة في نفي كون الله تعالى عالم بعلم، حيث يقول: «والطريقة المرضية المعروفة في هذا هو أن نقول: إن في العدم جهلاً كما أن فيه علماً، فلو جاز أن يكون الله تعالى عالماً بعلم معدوم لجاز أن يكون جاهلاً بجهل معدوم، وذلك يؤدي إلى أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به دفعة واحدة وهذا محال»[1].

واستخدم الأشعري (ت٣٢٤هـ) المعارضة بكثرة، ومن ذلك قوله للمعتزلة النافيين لرؤية الله تعالى: «فإن قالوا: لو جاز أن يرى القديم سبحانه وتعالى وليس كالمرئيات لجاز أن يلمس ويذاق ويشم، وليس كالمذوقات ولا كالملموسات ولا كالمشمومات، قيل لهم: ما الفرق بينكم وبين من قال: ولو جاز أن يكون القديم رائياً، عالماً، قادراً، حياً، لا كالرائيين العلماء القادرين الأحياء لجاز أن يكون لامساً ذائقاً شاماً، لا كاللامسين الذائقين الشامين، فإن لم يجب هذا فما أنكرتم من أن لا يجب ما قلتموه»[2].

والباقلاني (ت٤٠٣هـ) كالأشعري في كثرة استخدامه للمعارضة، فقد استخدم

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٨٥.

(٢) اللمع ص٦٧، وانظر أمثلة أخرى في: اللمع ص٥٢، ٥٣، ٦٦، ٧٠، ٧١، والإبانة ص١٢٢ ـ ١٢٣ ـ ١٢٤.

المعارضة مع النصارى[١]، واليهود[٢]، والبراهمة، والطبائعيين[٣]، والمعتزلة، أذكر من ذلك مثالاً يوضح لنا كيفية استخدامه لهذه الطريقة، وذلك عند رده على المجسمة[٤] الذين يقيسون الباري ﷻ على ما يشاهدونه من الأجسام فيقول لهم: «فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم سبحانه مؤلفاً محدثاً مصوراً

---

(١) **النصارى**: أمة المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، وكانت مدة دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام، أثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة فالله واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ـ تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً ـ ولقد افترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وكبار فرقهم ثلاث: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية، راجع: الملل والنحل ٢/ ٣٥ ـ ٣٣، والمغني ٥/ ٨٠ ـ ١٥١.

(٢) **اليهود**: هم أمة موسى عليه السلام، وقد اختلفوا على إحدى وسبعين فرقة من أشهرها: العنانية، والعيسوية، واليوذعانية، والسامرة، وتدور معظم مسائلهم على جواز النسخ ومنعه، والتشبيه ونفيه، والقول بالقدر والجبر، وتجويز الرهبنة واستحالتها. راجع: الملل والنحل ٢/ ١٥ ـ ٢٤، ود/ سامي النشار: نشأة الفكر ١/ ٤٩ ـ ٨٨.

(٣) **الطبائعيون**: هم فرقة يعبدون الطبائع الأربع (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) لأنها أصل الوجود، فالعالم يتركب منها، وينحل إليها، فهي أركان جميع المركبات العنصرية المسماة بالمواليد، ويقصدون بها المعادن والنبات والحيوان، والأجسام عندهم أزلية ومتحركة بذاتها، وحصول الألوان والأشكال في عالمنا هذا تابع لامتزاج العناصر الأربعة السابقة. راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٥٥٨، والتفتازاني شرح المقاصد ٣/ ١٧٥، ود/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص٢٧٨.

(٤) **المجسمة**: هم الذين قالوا: إن الله تعالى جسم ـ تعالى الله ـ عن قولهم علواً كبيراً ـ وقال بعضهم: إنه جسم لا كالأجسام، وبعضهم قال إن الله جسم ممدود، عريض، عميق، طويل طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، وهو يتحرك ويسكن، ويقعد، ويقول (تعالى الله عن قولهم). راجع: الملل والنحل ١/ ١٠٣ ـ ١١٣، ود/ علي سامي النشار نشأة الفكر ١/ ٣٨٥ ـ ٤٢٩.

ذا حيز وقبول للأعراض لأنكم لم تجدوا في الشاهد وتعقلوا فاعلاً إلا كذلك، فإن مرّوا على ذلك تركوا قولهم، وفارقوا التوحيد، وإن أبوه نقضوا استدلالهم»[١].

أما الجويني (ت٤٧٨هـ) فيرى أن المعارضة طريقة صحيحة في إسقاط كلام الخصم، وذلك لأن المعارضة تعني مساواة للخصم في نقيض مراده مع اشتراط أن تكون هذه المساواة في موضع دلالة الخصم على نقيض ما يدعيه[٢]، لذلك فقد استخدم المعارضة في جداله مع النصارى ومن ذلك جداله معهم في قضية الاتحاد، فالجويني يؤكد على أنه لا فرق بين اتحاد الكلمة بالمسيح، واتحاد الجوهر بالناسوت، فيوجه سؤاله للنصراني لماذا تجيزون هذا وتمنعون ذلك؟ يقول لهم: «لو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح، لجاز أن يتحد الجوهر بالناسوت، ولا فصل في ذلك، وقد منعوا اتحاد الجوهر بالناسوت، ويقال لهم: إذا اتحدت الكلمة بالمسيح فهلا اتحد به روح القدس، وهو أقنوم الحياة، فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة؟ وكل ذلك يوضح خبط النصارى»[٣].

وأيضاً استخدم المعارضة لإبطال حصر النصارى الأقانيم بثلاثة[٤]، وكذلك استخدمها في رده على البراهمة في مسألة إنكار النبوة[٥].

---

(١) الباقلاني: التمهيد ص١٥٢، وانظر: الأمثلة الأخرى ص٧١، ٧٧، ٧٨، ١٠٢، ١١٣، ١٤٨.

(٢) راجع: الجويني: الكافية في الجدل ص٤١٢.

(٣) الجويني: الإرشاد ص٦٦، ٦٧.

(٤) راجع: الإرشاد ص٦٧.

(٥) راجع: الإرشاد ص٢٥٩، وراجع: أ/ أحمد طعان: منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة حتى نهاية القرن السادس الهجري ص٢٢٦، رسالة ماجستير ـ قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم ١٩٩٩م.

أما الغزالي (ت٥٠٥هـ) فهو يعارض المجسمة في قولهم باستقرار الله تعالى على العرش فيقول لهم: «لو جاز أن يماسه جسم في هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات، فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد بذلك بحال، وهو لازم على مذهبه بالضرورة»[1].

واستخدم الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) المعارضة في رده على الثنوية، والصابئة، والبراهمة، مثاله قوله: «إننا كما صادفنا في الموجودات خيراً وشراً متمايزين، فقد صادفنا في الموجودات خيراً وشراً مختلفين، فإن عالم الخير المحض هو عالم الملائكة، وعالم الشر المحض هو عالم الشياطين، وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر، فهلا أثبتم ثالثاً ينسب إليه الامتزاج، فإن الممتزج من حيث هو ممتزج على طبيعة غير ما كان المنفرد عليها، فهلا كانت الطبيعة المذكورة دالة على ثالث، ولكن قلتم: الخير والشر لم يختلفا بالامتزاج، بل دلالتهما واحدة، وكذلك نقول: لم يختلفا في الوجود، فإن دلالة الوجود واحدة»[2].

وإذا ما وصلنا إلى **الفخر الرازي** فنجده كأسلافه من الأشاعرة في استخدامه للمعارضة في بعض استدلالاته، وفي مناظراته فهو مثلاً يستخدمها عند إبطاله لقول خصمه بأن المرتعش لا يمكنه أن يترك الحركة وقت وجودها فيقول. «هذا ممنوع لأن المرتعش كما لا يتمكن من ترك الحركة حال وجودها، فالمختار لا يتمكن أيضاً من تركها حال وجودها لاستحالة أن يكون الشيء معدوماً موجوداً في زمان واحد»[3].

---

(١) الغزالي: الاقتصاد ص٢٩، وانظر أيضاً: استخدام الغزالي لهذه الطريقة في ص١٠٢ وفي كتاب: فضائح الباطنية ص٤٢، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤م.

(٢) الشهرستاني: نهاية الأقدام ص٩٩.

(٣) الرازي: المحصل ص٢٥٢.

وأذكر مثالاً آخر استخدم الرازي فيه المعارضة وذلك لإثبات كون العبد غير موجد لأفعال نفسه[1]، فقد قال: لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، وهو غير عالم بالتفاصيل، لكن في حال جوزنا إيجاده لهذه الأفعال من غير علم سيؤدي ذلك إلى إبطال دليل إثبات عالمية الله تعالى، وذلك لأن القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي، فنسبة الكلي إلى جميع الجزئيات على السواء، وليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي، إذن لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي، إذن لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه، لاقتضى ذلك أن يكون عالماً بتفاصيلها، لكنه هو غير عالم بتفاصيلها والدليل على ذلك:

أولاً: النائم لا يعرف شيئاً.

ثانياً: الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحياز والحركة في بعضها الآخر، مع أنه لا شعور له بالسكون.

ثالثاً: لأنه عند أبي علي (ت٣٠٣هـ) وأبي هاشم (ت٣٢٣هـ)، مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز، بل علة ذلك التحصيل مع أنه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلاً.

لكل ذلك ثبت أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعاله، فثبت أنه غير موجد لأفعال نفسه.

إذن فالرازي شأنه شأن بقية المتكلمين في استخدامه لمناهج الجدل المختلفة، والتي نجد لها أمثلة في أغلب كتب المتكلمين.

---

(١) راجع: الرازي: المحصل ص٤٥٧، تحقيق: د/ حسين آتاي.

٣ ـ القسمة العقلية:

معناها: تقليب الأمر على وجوهه الممكنة بحيث لا يبقى وجه يحتمله العقل إلا ويطرح للبحث والنظر.

وشاع استخدام «القسمة العقليـة» عند مختلف المدارس الكلامية بما فيهم المعتزلة والأشاعرة، وهي تقسم إلى قسمين اثنين:

القسم الأول: السبر والتقسيم[١]: ويقوم على تعداد الأقسام المحتملة لتفسير ظاهرة معينة أو فكرة ما، ثم العمل على بيـان فسادها جميعاً ما عدا واحداً منها، حيث يثبت أنه الفرض الوحيد المقبول.

وهي بدورها تقسم إلى نوعين اثنين[٢]:

الأول: القسمة المنتشرة وهي ما كثرت فيها الاحتمالات وتعددت الفروض.

الثاني: القسمة المنحصرة: أي أن يكون التقسيم منحصراً بين أمرين اثنين متقابلين من كل وجه، وبفساد أحدهما يثبت الآخر[٣].

القسم الثاني: **«الحصر والإبطال»**[٤]: ويقوم على تعداد وحصر الاحتمالات

---

(١) راجع: الجويني: البرهان ٢/ ٥٣٤، والبصري: المعتمد ٢/ ٢٥٨، والرازي: المحصول ٥/ ٢١٧، وابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان ص٢٩٨، وراجع أيضاً: تعليق: د/ علي سامي النشار ص١٢٠ ـ ١٢٣، طبعة دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، وأبو الوليد الباجي: المنهاج في ترتيب الحجاج ص٢٨، تحقيق: عبد المجيد تركي دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م، والباقلاني: التمهيد ص٢.

(٢) راجع: الرازي: المحصول ٥/ ٢١٧ ـ ٢٢٥، ومحصل أفكار المتقدمين ص١٤٤.

(٣) راجع: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٥١٠.

(٤) راجع: الجويني: البرهـان ٢/ ٥٣٤، والشنقيطي: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي =

المحتملة لتفسير رأي ما، أو فكرة معينة، ثم العمل على إبطالها جميعاً دون استثناء، وذلك لإبطال الأساس الذي قامت عليه هذه الاحتمالات فهو على الأغلب يستعمل كمنهج لإبطال المقولات ونقضها.

ولقد أخذ علماء الكلام القسمة العقلية بنوعيها «السبر والتقسيم» و«الحصر والإبطال من أصول الفقه» وأجازوا استخدامها في المباحث الإلهية، وأجازوا قابلية الله تعالى أو شيء مما يتصف به إلى الأقسام، فما معنى قولهم: محدث هذا الأمر إما أن يكون... أو لا يكون... إلا إشارة إلى كون هذا الشيء قابلاً للانقسام إليهما، والسبب في قبول علماء الكلام للقسمة ـ كما يقول الرازي ـ هو أن القسمة حكم عدمي، لأن أصل القبول حكم عدمي فوجب أن يكون قبول القسمة حكماً عدمياً، وليس حكماً ثابتاً بمعنى أنه صفة، والقول: إن هذا الأمر حكم عدمي يعني أنه غير قابل للتعليل[1]، فالعدم نفي محض لذا لا يمكن تعليله، فثبت أن قبول القسمة لا يمكن تعليله وبما أن العلماء غير مطالبين بتعليل قبول الله تعالى للانقسام، نجدهم يكثرون من اللجوء إلى هذه الطريقة في الاستدلال[2].

تطبيقاته:

استخدم علماء الكلام ـ كما ذكرنا سابقاً ـ القسمة العقلية بنوعيها في مجادلتهم الكلامية، وتشقيقاتهم الجدلية، فكتبهم مليئة بهذه التقسيمات، ولا يكاد يخلو دليل

= ص٨ ـ ١٤، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ومكتبة العلم بجدة (د. ت).

(١) راجع: المحصل ص٣٣٢، ص٣٥٢ ذكر أن العدم لا يعلل ولا يعلل به، وفي ص٣٣٢ ذكر أن المعدوم نفي مخص.

(٢) راجع: الرازي، أساس التقديس ص٨٤، وأنظر أيضاً د/ مختار عطا الله مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة ص٢٢٩، الخياط: الانتصار ص١٦ ـ ٣٣.

من أدلتهم من أقسام متعددة واحتمالات متوالية، كقولهم مثلاً: «لو صح كذا، لكان إما كذا، أو كذا. . .» وما إلى ذلك، واستخدمها كل من المعتزلة والأشاعرة.

أما المعتزلة: فسأذكرُ على سبيل المثال النظام (ت٢٣١هـ) فقد استخدم «الحصر والإبطال» لإبطال قول الدهرية بعدم تناهي الكواكب حيث قال: «ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع، أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض، فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقل من قطع جميعها، وإذ أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد، وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً فما دخلته القلة والكثرة أيضاً متناه»[1].

واستخدمها الجاحظ (ت٢٥٥هـ) لإبطال قول النصارى بنبوة عيسى عليه السلام[2]، حيث قال: «لا يخلو المسيح إما أن يكون إنساناً بلا إله، أو إلهاً بلا إنسان، أو إلهاً وإنساناً. فهذه الوجوه الثلاثة الممكنة»[3]، ثم أبطل الجاحظ الاحتمال الثاني والثالث، وبذلك لم يبق إلا الاحتمال الأول وهو أن المسيح إنسان بلا إله، وبذلك أبطل قول النصارى بألوهية المسيح[4].

---

(١) راجع: الخياط: الانتصار ص١٦ ـ ١٧، ٣٣.

(٢) راجع: الجاحظ: المختار في الرد على النصارى ص١٢٥ ـ ١٢٦، تحقيق ودراسة: د/ محمد عبدالله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

(٣) الجاحظ: المختار في الرد على النصارى ص١٢٥، وراجع: الدكتور مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين ص٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٤) راجع: الجاحظ: المختار في الرد على النصارى ص١٢٦، والدكتور مختار عطا الله: مناهج الاستدلال ص٢٦٠ ـ ٢٦١.

وأيضاً نجده يستخدم «السبر والتقسيم» في إثبات بطلان ما تدعيه النصارى من القول بالتثليث[١]، وإذا ما انتقلنا إلى الجبائي (ت٣٠٣هـ) نجده يستخدمه أيضاً في جداله مع النصارى حول أقنوم الحياة وطبعاً أبطل قولهم[٢].

أما القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) فاستخدمه في إبطال القول: إن شريعة موسى عليه السلام لا تنسخ أبداً[٣]، ولا يخلو كتاب المغني من القسمة العقلية بنوعيها، «السبر والتقسيم» و«الحصر والإبطال»[٤].

وأكتفي بهذه الأمثلة، وننتقل إلى الأشاعرة واستخدامهم لهذه القسمة فقد اقتدوا بشيخهم في استخدامهم للقسمة العقلية، فالأشعري (ت٣٢٤هـ) استخدم القسمة العقلية بنوعيها، وكتبه مليئة بهذه القسمة، وكتابه «اللمع» خير شاهد على هذا، فلا تكاد تخلو صفحة من صفحاته تقريباً إلا وفيها مثال للقسمة العقلية[٥].

أذكر منها قوله: «وهذا الدليل على قدم الكلام هو الدليل على قدم الإرادة لله تعالى، لأنها لو كانت محدثة لكانت لا تخلو من أن يكون يحدثها في نفسه أو فيما غيره، أو قائمة بنفسها، فيستحيل أن يحدثها في نفسه، لأنه ليس بمحل للحوادث، ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها، لأنها صفة والصفة لا تقوم بنفسها، كما لا يجوز أن يحدث علماً وقدرة قائمين بأنفسهما، ويستحيل أن يحدثهما في غير، لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريداً بإرادة الله تعالى، فلما استحالت هذه الوجوه التي

---

(١) راجع: الجاحظ: المختار في الرد على النصارى ص١٢٥.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ٥/ ٩٤.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٨٠.

(٤) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ١٦/ ١٣٠ ـ ٢١٦ ـ ٢٢٣، ٢٢٤، ٨٧، ٢٨٨.

(٥) راجع: اللمع ص٢١، ٢٢، ٣١، ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٩٢، ٩٣.

لا تخلو الإرادة منها لو كانت محدثة، صح أنها قديمة، وأن الله لم يزل مريداً بها»[١].

ومن الأشاعرة الذين اعتدوا بالقسمة العقلية أذكر الباقلاني[٢] (ت٤٠٣هـ)، والبغدادي[٣] (ت٤٢٩هـ)، والجويني[٤] (ت٤٧٨هـ)، والغزالي[٥] (ت٥٠٥هـ)، والشهرستاني[٦] (ت٥٤٨هـ)، والرازي[٧] (ت٦٠٦هـ)، والآمدي[٨] (ت٦٣١هـ).

واكتفيت بالإحالة إلى بعض الأمثلة لتطبيقاتهم، وننتقل للكلام عن رأي الرازي في القسمة العقلية، وهل أخذ بها أم لا؟ وهل كان عنده اعتراض عليها؟ أم أنه قبلها بدون شروط؟ هذا ما سنعرفه في الفقرة التالية:

موقف الإمام الرازي:

استخدم الرازي القسمة العقلية بنمطيها «السبر والتقسيم»، «والحصر والإبطال»، وكان شديد الإعجاب بها، فقد اشتهر الرازي بكثرة تشقيقاته الجدلية،

---

(١) راجع: الأشعري: اللمع ص٤٧.

(٢) راجع: التمهيد ص٣٨، ٤٦، ٩٣.

(٣) راجع: أصول الدين ص٥٥، ٥٩.

(٤) راجع: الإرشاد ص٢٨، ٢٩، ٩٦، ٩٧، ١١١، ١١٧، ٢١٦، والشامل ص١٢٣.

(٥) راجع: الاقتصاد ص١٩ ـ ٥٩، الرد الجميل ص٢٩٢، ٢٧٠ ـ ٢٧٣، تحقيق: الأب روبير شدياق، القاهرة، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، ص٢٩٢، ٢٧٠ ـ ٢٧٣.

(٦) راجع: نهاية الإقدام ص٦٦.

(٧) راجع: أساس التقديس ص٥٣، ٦٨، ٧١، والتفسير الكبير ٨/ ٨٦ ـ ٨٧، ومعالم أصول الدين ص٢١ ـ ٢٦ ـ ٣٦، والنبوات ص١٦٢ ـ ١٦٥.

(٨) راجع: غاية المرام ص١٩١ ـ ١٩٢.

وبتقسيماته المطولة، وكتبه مليئة بهذه القسمة[(١)]، أذكر منها:

١ ـ استخدم الحصر والإبطال في جداله مع نصراني ـ في خوارزم ـ حول إلهية عيسى عليه السلام حيث قال: «إما أن يقال: إن الإله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد، أو يقال: حل الإله بكليته فيه، أو حل بعض الإله وجزء منه فيه، والأقسام الثلاثة باطلة»[(٢)]، ثم شرع في بيان بطلان هذه الأقسام الثلاثة، وبفسادها وبطلانها يبطل قول النصارى: إن عيسى عليه السلام إله، فهنا استخدم الرازي الحصر والإبطال في القسمة العقلية، حيث أبطل كل الأقسام لكي يبطل دعواهم.

٢ ـ استدل لإبطال الاتحاد باستخدام الحصر والإبطال وذلك لأن: «المتحدين حال الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحدٌ، وإن صارا معدومين فلم يتحدا بل عدما وحدث ثالث، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلم يتحدا لأن المعدوم لا يتحد بالموجود»[(٣)].

٣ ـ يرى الرازي أن عز الإسلام وذل الكفر لا بد فيه من فاعل وأن هذا الفاعل إما «أن يكون هو العبد أو الله تعالى، والأول باطل، لأن أحداً لا يختار الكفر لنفسه، بل إنما يريد الإيمان والمعرفة والهداية فلما أراد العبد الإيمان ولم يحصل

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٧/ ١٠٩، ١١٧، ٨/ ١٨٩، ١٩٠، ٢٤٦، أساس التقديس ٥٣، ٦٨، ٧١، والمحصل ٨٦، ٨٧، المسائل الخمسون ص٣٣ ـ ٣٤، ومعالم أصول الدين ٢١، ٢٦، ٣٦، لوامع البينات ص٧٤، ٢١٧، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر، المكتبة الأزهرية للتراث، طبعة جديدة منقحة، ط: ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، المطالب العالية ٢/ ٤١ ـ ٤٢، ٢/ ٤٥، ١٠٠.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٨/ ٢٤٦.

(٣) المحصل ص٢٢٥.

له بل حصل له الجهل، علمنا أن حصوله من الله تعالى لا من العبد»[١]. هنا نجد الرازي يستخدم القسمة المنحصرة، وفي موضع آخر عند حديثه عن المشيئة وإرادة العبد أثبت الرازي أن المحدث هو الله تعالى وذلك باستخدامه للقسمة العقلية[٢] واستخدم السبر والتقسيم لإبطال القول: إن الله تعالى متحيز أو حال في المتحيز[٣]، وأبطل أن يكون الله تعالى مختصاً بمكان[٤]، أو أنه فوق العرش[٥].

٤ ـ استخـدم الرازي السبر والتقسيم في مسألة تقديم العقل على النقل في حال التعارض، حيث قسم الاحتمالات إلى أربعة، إما أن يصدقهما معاً وهو محال، أو يكذبهمـا معاً وهو محـال، أو يكذب العقلي وهو بدوره يؤدي إلى الطعن في النقل لأن العقل أصل النقل ـ كما يدعي الرازي ـ فلم يبق إلا الاحتمال الأخير، وهو تقديم الدليل العقلي ويتم تأويل الدليل النقلي[٦].

بالتأكيد هذا الكلام غير صحيح وبينا سابقاً بطلان هذا الكلام، وأنه في حال التعارض يقدم القطعي منهما، وذكرنا ـ في الفصل السابق ـ أن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) اعترض على هذا التقسيم وقدم تقسيماً آخر يتم فيه تقديم الدليل النقلي، لكن الجديد هنا هو أن ابن تيمية اعترض على هذه القسمة من باب آخر، وهو أنها غير صالحة للوضع[٧]، فأساس التقسيم قائم على فكرة التعارض بين الدليلين العقلي والنقلي،

---

(١) التفسير الكبير ٨/ ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٧/ ١٠٩.

(٣) راجع: المطالب العالية ٢/ ٤١ ـ ٤٢، ٤٥، ٢/ ١٠.

(٤) راجع: المطالب العالية ٢/ ٣٧، ٥٠.

(٥) راجع: المطالب العالية ٢/ ٥٢.

(٦) راجع: أساس التقديس ص٤٥، التفسير الكبير ٧/ ١١٧.

(٧) راجع: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٤.

وابن تيمية ينفي التعارض، وبانتقاء التعارض يفسد التقسيم، وتفسد المسألة كلها.

فنستنتج أنه من شروط القسمة العقلية أن تكون القضية الأصلية المطروحة للتقسيم صالحة للوضع.

وعلى الرغم من إعجاب الرازي بالقسمة العقلية وتوسعه في استخدامها، إلا أننا نجده يذم القسمة العقلية المنتشرة ويرى أنها لا تفيد اليقين[١]، «فالتقسيمات المنتشرة ـ في رأيه ـ لا تفيد الظن فضلاً عن اليقين»[٢] كما يؤكد على أن حصر الاحتمالات جميعها أمر في غاية الصعوبة لعدم إمكانية استقراء جميع الفروض المحتملة، لذا فهو يقبل القسمة المنحصرة بين النفي والإثبات، فمثلاً كان يقول للمجسمة في نقده لبعض أدلتهم:

«لم قلتم: إنه لا بد من تعليله إما بالحدوث وإما بالوجود؟ وما الدليل على هذا الحصر؟ أقصى ما في الباب أن يقال: سبرنا وبحثنا ولم نجد قسماً آخر، إلا أنا بينا في الكتب المطولة أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليل مبني على تقسيمات منتشرة غير منحصرة بين النفي والإثبات»[٣].

ويرى الرازي أن الأقسام المحتملة للتقسيم المنحصر بين الإثبات والنفي، أو بين الوجود والعدم، أو بين الشيء ونقيضه، تكون أقسام معلومة لنا علماً ضرورياً، فهو ـ أي الرازي ـ عندما أبطل القول: إن الله تعالى مختص بالحيز أشار إلى هذه الفكرة، حيث قال: «إنا إذا قلنا: الموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالاً في

---

(١) راجع: الرازي: المحصول ٥/ ٢١٩، والمطالب العالية ٢/ ٦٨.

(٢) المطالب العالية ٢/ ٦٨.

(٣) الرازي: أساس التقديس ص٨٦.

المتحيز أو لا متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، وجدنا العقل قاطعاً بصحة هذا التقسيم، ولو قلنا: الموجود إما أن يكون متحيزاً وحالاً في المتحيز، واقتصرنا على هذا القدر، علمنا بالضرورة أن هذا التقسيم غير تام ولا منحصر، وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث، وهو أن يقال: وإما أن لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز»[١].

ويحاول الرازي الاعتماد على القسمة العقلية المنحصرة في استدلالاته حتى لا تتعرض للنقد، ويؤكد على كونها تامة وحاصرة للوجوه كلها، وهو ينتقد تقسيمات الخصوم إن كانت غير مستوفية للاحتمالات كلها، ودائماً يوجه لهم السؤال التالي وهو: «وما الدليل على هذا الحصر؟»[٢]، أو يقول: «**سبرنا وبحثنا فلم نجد قسماً آخر**»[٣]، لاحتمال وجود أقسام أخرى لم نتمكن من معرفتها لسبب من الأسباب، لذا فنجد الرازي وبقية علماء الكلام كل واحد منهم حاول جاهداً أن يلبس استدلالاته ثوب الكمال، حتى لا تتعرض لأي نقد، ولكي تسكت الخصم، ومن كل ذلك نستنتج أنه يشترط في القسمة العقلية أن تكون حاصرة للوجوه كلها[٤].

هذا فيما يتعلق بالقسمة العقلية بشكل عام، فإذا ما عدنا إلى القسمة المنتشرة ونقد الرازي لها، نجد أن هناك الكثير من العلماء قد وجهوا النقد إليها قبل الرازي، أذكر منهم القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، والجويني (ت٤٧٨هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ)، أما القاضي عبد الجبار فكثيراً ما كان يذكر عيوب القسمة المنتشرة، ويرى أن كثرة توارد الاحتمالات عليها يترك مجالاً للخصم للخلط والشغب:

---

(١) الرازي: أساس التقديس ص١٨، وراجع: المطالب العالية ٢/ ١٠.

(٢) راجع: أساس التقديس ص٨٦، والمطالب العالية ٢/ ٦٨.

(٣) راجع: أساس التقديس ص٨٦، والمطالب العالية ٢/ ٦٨.

(٤) راجع: الدكتور مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة ص٢٢٩.

«فالقسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة وكان للخصم أن يشغب فيها»[١].

وكذا الأمر بالنسبة للجويني، وتلميذه الغزالي، فهما أيضاً انتقدا القسمة العقلية المنتشرة، وقبلا القسمة المنحصرة الدائرة بين النفي والإثبات، ويرى الجويني أنها ـ أي القسمة ـ المنحصرة بين النفي والإثبات يمكن أن تنتهض ركناً في النظر الصحيح[٢]، وأن التقسيم إن لم يكن بين نفي وإثبات فإنه لا يؤدي إلى العلم، وهذا ما ذكره في كتابه البرهان حيث قال: «وإن لم يكن التقسيم بين نفي وإثبات ولكنه كان مسترسلاً على أقسام يعددها السابر، فلا يكاد يفضي القول فيها إلى علم»[٣]، وهذا ما أكده الغزالي أيضاً، فكان يرى أن **القسمة المنتشرة بدعة**، وكل ما أخذ به المتكلمون من تنقير وسؤال، ثم توجيه إشكال، ثم العمل على منعه، كل هذا بدعة وضرره ظاهر[٤]. فالقسمة إن لم تكن دائرة بين النفي والإثبات فعلى الأغلب لن تكون قسمة تامة وسوف يشذ عنها قسم أو أكثر[٥].

إذن فهم يعتدون بالقسمة المنحصرة والرازي في نقده للقسمة المنتشرة لم يأت بجديد، وإنما كان متابعاً لمن سبقه من العلماء أمثال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) (المعتزلي) والجويني (ت٤٧٨هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ) وغيرهم... فهو موافق لهم في كل ما ذهبوا إليه، وأذكر أن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) من الذين

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٩٨.

(٢) راجع: الجويني: البرهان ١/ ١٠٧.

(٣) الجويني: البرهان ٢/ ٥٣٤.

(٤) راجع: الغزالي: إلجام العوام ص٦٠.

(٥) راجع: الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٩٢ (د. ت) د/ سليمان دينا، دار المعارف، ط٧.

أشادوا بالقسمة المنحصرة فقد قال: «إن التقسيم إذا وقع على قسمين فقط، واستوفيا حقيقة الطبع في التقسيم التام الذي لا يشذ عنه شيء، فإنك إذا صححت أحد القسمين، وأثبته وأخرجته من الشك، فإنه ينتج لك أن يصح هذا القسم الآخر ضرورة، لا بد من ذلك»[1].

ونستنتج من كل ما سبق أن القسمة العقلية ما هي إلا طريقة للجدل، الهدف منها إنهاك الخصم بدلاً من الأخذ بيده لاكتشاف الحقيقة بنفسه وهي تتسم بالتعقيد، ولا تفيد اليقين، لذا فهي لا تناسب قضايا الاعتقاد المطلوب فيها اليقين.

وذكر الغزالي[2] (ت٥٠٥هـ)، وابن رشد[3] (ت٥٩٥هـ) أن القسمة مرتبطة بالقياس الشرطي المنفصل، وهو ما أكده أيضاً الدكتور حسن الشافعي ـ حفظه الله ـ[4]، ويرى الدكتور محمود قاسم ـ رحمه الله ـ[5] أن هذا القياس عقيم لا يوصل إلى اليقين، وأن القياس الصحيح هو القياس الشرطي المتصل وذلك لأنه يقوم على الأساس الفرضي الاستنتاجي، والذي يمكن من اكتشاف الحقائق الجديدة، ويضيف للعلم كل ما هو جديد ومفيد.

وأرى أنه من الأفضل الإعراض عن كل هذه المناهج، وإتباع منهج القرآن الكريم وطريقته في الحجاج، لأن غايته أولاً وأخيراً الأخذ بيد الإنسان ومساعدته لاكتشاف الحقيقة بنفسه بأسلوب سهل وبسيط وحاسم لا يترك مجالاً للشك.

---

(١) راجع: الغزالي: معيار العلم ص٨٩.

(٢) راجع: الغزالي: معيار العلم ص٨٩.

(٣) راجع: د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٣٥ ـ ٣٦.

(٤) راجع: د/ حسن الشافعي: مدخل إلى دراسة علم الكلام ص١٩٣.

(٥) راجع: د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٣٦.

وكما يقول أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند ـ حفظه الله ـ: «لقد رسم لنا القرآن الكريم منهجاً، وضح فيه المعالم الرئيسة لكل برهان يقيني حول قضية الإيمان بالغيب، وهذا المنهج قائم على خطوات محددة المعالم، واضحة الخطا، أخذ بها السلف الصالح فبنوا عليها إيمانهم الصحيح، ودافعوا بها عن دينهم ضد خصومهم»[١].

٤ ـ قياس الخلف:

قياس الخلف: ويعني أن «يدير الناظر المقصود بين قسمي نفي وإثبات، ثم يقوم البرهان على استحالة النفي فيحكم الناظر بالثبوت، أو يقوم على استحالة الثبوت فيحكم الناظر بالنفي»[٢].

ولقد أطلق عليه الجويني (ت٤٧٨هـ) اسم **برهان الخلف** لثقته الكبيرة به، وكان يرى أن الأحكام الإلهية كلها تستند إلى برهان الخلف[٣]، ويسمى كذلك **برهان التفنيد**، ويهدف إلى دحض حجة الخصم بجره إلى التناقض مع نفسه[٤].

ويعرفه الرازي (ت٦٠٦هـ) بقوله: «استدلال بامتناع النقيض على أن الحق هو

---

(١) د/ محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان (دراسة مقارنة لخصائص البرهان الفلسفي والقرآني) ص٢٢٢، الناشر: مكتبة الزهراء، ط: ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

(٢) الجويني: البرهان ١/ ١٥٧.

(٣) راجع: الجويني: البرهان ١/ ١٥٧.

(٤) راجع: د/ عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني ص١٢٢، النهضة المصرية، ط٤، ١٩٦٩م، د/ محمود قاسم: المنطق ومناهج البحث ص١٥، ود/ السيد رزق الحجر: مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي ص٧٨، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط: ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

النقيض الآخر، أو ما يكون داخلاً فيه»[١].

وأجاز الغزالي (ت٥٠٥هـ) أن يطلق عليه «قياس الخَلَف» أو «قياس الخُلْف» فيكون معناه على اللفظ الأول: أن نرجع من النتيجة إلى الخلف، فنأخذ مطلوبنا من المقدمة الأولى التي خلفناها كأنها مسلمة، أما معناه على اللفظ الثاني: الخلف، الكذب المناقض للصدق، وقد أدرجت في المقدمات مقدمة كاذبة في معرض الصدق، المقدمات كاذبة أدرجت في معرض الصدق[٢].

ويذكر الغزالي مثالاً لقياس الخلف في العقليات لتوضيح المراد به حيث يقول: «ونظيره في العقليات قولنا: كل ما هو أزلي، فلا يكون مؤلفاً، والعالم أزلي، فإذن لا يكون مؤلفاً، لكن النتيجة ظاهرة الكذب، ففي المقدمات كاذبة وقولنا: الأزلي ليس بمؤلف، ظاهر الصدق، فينحصر الكذب في قولنا: العالم أزلي، فإذن نقيضه وهو أن العالم ليس بأزلي صدق، وهو المطلوب»[٣].

إذن فطريق هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة، ونضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب، فيتبين أن ذلك لوجود مقدمة كاذبة في المقدمات[٤].

وإبطال النقيض أمر ضروري، لأنه أحياناً لا يدل البرهان على شيء، فإبطال

---

(١) الرازي: لباب الإشارات ص٧٩، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة نفرتيتي، ط١، ١٩٨٦م.

(٢) راجع: الغزالي: معيار العلم ص١٤٨.

(٣) الغزالي: معيار العلم ص١٤٧.

(٤) السابق ص١٤٨.

النقيض يكون دليلاً على ذلك الأمر(١).

فقياس الخلف يستعمل في النقض والإثبات، ولقد اختلف الباحثون في مصدر هذا القياس، فذهب البعض(٢) إلى أن المعتزلة هم المؤسسون الحقيقيون لطرق الجدل الكلامية، ومنها هذا القياس، بينما يذهب البعض الآخر(٣) إلى أن هذا القياس مرتبط بالجدل والقسمة المنطقية عند أفلاطون، وهذا ما أكده أيضاً الدكتور محمد السيد الجليند ـ حفظه الله ـ، ويرى أيضاً أن أفلاطون(٤) (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) أخذ ذلك عن التفكير الهندسي الفيثاغوري(٥).

استخدام المتكلمين له:

استخدم المتكلمون قياس الخلف في أبحاثهم الكلامية، ولقد وظفوه بطريقة صحيحة ومقنعة، مرتكزة على إثبات التناقض وتحقق الضدية، ومن ثم الاجتهاد في الإثبات، أو النقض المنصب على نقيض المطلوب(٦)، واستخدمه كل من المعتزلة والأشاعرة، أما المعتزلة فأذكر مثالاً لاستخدامهم لقياس الخلف، فالقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) استخدمه لإثبات الغنى لله تعالى، وذلك عن طريق إثبات

---

(١) راجع: معيارالعلم ص٩٥ ـ ٩٦.

(٢) منهم: محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريده في مقدمة تحقيق التمهيد للباقلاني ص٢٥.

(٣) راجع: د/ محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث ص٧ ـ ٩.

(٤) **أفلاطون**: ولد في أثينا سنة (٤٢٨هـ) تتلمذ على يد سقراط، من أشهر تلاميذه أرسطوه، ومن مؤلفاته: الجمهورية والسياسية، ومحاوراته، توفي سنة (٣٢٧ ق.م)، راجع: القفطي: أخبار الحكماء ص١٧.

(٥) راجع: د/ محمد السيد الجليند: نظرية المنطق ص١٣ ـ ١٤.

(٦) راجع: د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين ص٣٩.

فساد ما هو ضد الغنى، أي الحاجة على الله تعالى حيث يقول: «وتحرير الدلالة على أنه تعالى غني هو أنه لا تجوز عليه الحاجة، فيجب أن يكون غنياً»[١].

وأيضاً استخدم المعتزلة هذا المنهج في ردهم على من أجاز رؤية الله تعالى في الآخرة[٢]، «فالقول بإثبات الرؤية يؤدي إلى القول: إنه جسم أو عرض متى قيل: إنه يرى على الوجه المعقول في الرؤية، ومتى قيل: إنه يرى على وجه لا يعقل أدى إلى الجهالات التي تلزمها الكلابية على قولهم بإثبات كلام الله ﷻ مخالف للكلام المعقول، ويجب أيضاً أن يثبت مدركاً بسائر الحواس على قولهم: إنه يرى، وقد بينا لزوم ذلك لهم، وبينا أنه يلزمهم جواز إدراكه لمساً لا على الوجه المعقول كما قالوه في الرؤية»[٣].

أيضاً ذكر القاضي عبد الجبار أن شيوخه المعتزلة ألزموا الأشاعرة بناءً على قولهم: إن رؤية الله من أعظم ما يناله المثاب أن يجب ألا يتساوى أهل الجنة في رؤية الله تعالى؛ لأن تساويهم في الرؤية يؤدي إلى تساويهم في أعظم الملاذ الواصلة إلى المثاب، وهذا لا يحسن في الحكمة، لأنه «يوجب وصول الثواب إليهم بحسب درجاتهم في الطاعة»[٤].

وإذا ما انتقلنا إلى الأشاعرة، فنجدهم جميعاً استخدموا هذا القياس في استدلالاتهم، فنجد هذا القياس عند الأشعري (ت٣٢٤هـ) ومثاله قوله: «فإن قال قائل: لم قلتم: إن الله سميع بصير؟ قيل له: لأن الحي إذا لم يكن موصوفاً بآفة

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢١٣.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ٤/ ٢٣٤ وما بعدها.

(٣) المغني ٤/ ٢٣٤.

(٤) المغني ٤/ ٢٣٤ بتصرف بسيط وراجع ما بعدها.

تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير»[١].

وأيضاً استخدمه لإثبات عدم مشابهة الله تعالى للمخلوقات على النحو التالي: «فإن قال قائل: لم زعمتم أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات؟ قيل له: لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً، وقد قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١]، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[الإخلاص: ٤][٢] واستخدم الأشعري الخلف أيضاً في نفي الجسمية عن الله تعالى[٣].

أما الباقلاني (ت٤٠٣هـ) فيرى أن الاستدلال ينقسم إلى عدة وجوه يكثر تعدادها منها «أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين، أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد، فيبطل الدليل أحد القسمين، فيقضي العقل على صحة ضده»[٤]. والمقصود به هنا هو قياس الخلف.

ونلاحظ أن قياس الخلف له علاقة بالقسمة العقلية فهو نمط من أنماط السبر والتقسيم وهو النوع الدائر بين النفي والإثبات، لذلك اهتم به المتكلمون، حتى

---

(١) الأشعري: اللمع ص٢٦.

(٢) اللمع ص٢٠ ـ ٢١.

(٣) راجع: اللمع ص٢٤ ـ ٢٥، وأيضاً استخدمه في مواضع أخرى راجع: ص٢٧، ٣٩، ٤٠، وكتاب الإبانة ص٧٣، ٧٨، ٨٤، ١٨٧، تحقيق: د/ فوقية.

(٤) الباقلاني: التمهيد ٣٨، ٤٣.

أطلق عليه البعض اسم «برهان الخلف»[1]، فالحق لا يمكن أن يكون في قولين اثنين متناقضين معاً[2]، ومن هنا كان **الوثوق بنتائجه واعتباره من صور الاستدلال القطعية**، ولقد نبه الرازي أيضاً على ذلك في تعريفه[3] له كما رأينا سابقاً، أما الجويني (ت٤٧٨هـ) فقد أشاد بهذا المنهج ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وأكد على أن الأحكام الإلهية كلها تستند إلى برهان الخلف، وبيانه: «أن من اعتقد على الثقة صانعاً، ثم ردد النظر بين كونه في جهة وبين استحالة ذلك عليه، فلا يهجم النظر على موجود لا في جهة، ولكن يقوم البرهان القاطع على استحالة قديم في جهة، فيترتب عليه لزوم القضاء بموجود لا في جهة»[4].

إذن فقد استدل الجويني (ت٤٧٨هـ) ببرهان الخلف لنفي الجهة عن الله تعالى، والغزالي (ت٥٠٥هـ) كأستاذه في استخدامه لهذا المنهج، وأذكر من استخداماته، أنه استخدم الخلف لإثبات إمكان حدوث حادث من قديم، حيث قام أولاً بطرح ما هو ضد هذه القضية وهو حدوث الحادث من حادث، ثم برهن على بطلان هذا الضد عن طريق أن القول باستناد الحوادث إلى حوادث يتسلسل إلى ما لا نهاية، وليس هذا مما يعتقده أي عاقل، فعن طريق إثبات فساد هذا الضد يثبت صحة الأصل وهو حدوث الحادث من القديم[5].

---

(١) الجويني: البرهان ١/ ١٥٧.

(٢) راجع: أبو البركات البغدادي: «المعتبر في الحكمة» ٣/ ٨٤، طبع تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيد آباد الدكن، ط١، ١٣٥٧هـ.

(٣) راجع: الرازي: لباب الإشارات ص٧٩.

(٤) الجويني: البرهان ١/ ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٥) راجع: الغزالي: تهافت الفلاسفة ص١٠٧.

وكذلك استخدمه الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، ومن ذلك إثباته عدم قيام الحوادث بذات الله ﷻ، فبدأ أولاً بطرح القول بقيام الحوادث بذات الله تعالى، ثم استنتج من قياس الخلف وجوب أن يتصف بها بعد أن لم يتصف وأن الاتصاف بها يستدعي أن تتغير، ومن المعلوم أن التغير هو دليل الحدوث، لذا فلا بد من مغير، وهذا يعني أن يكون حادثاً وهو باطل، فدل ذلك على بطلان أصله، وصحة نقيض ذلك الأصل وهو عدم قيام الحوادث بذات الله[١].

وقبل الرازي هذا القياس واستخدمه في كتبه، ولا يكاد يخلو كتاب من كتبه من هذا القياس، وفي أغلب الأحيان كان يذكر بعد كل استخدام له عبارة «وهذا خلف»[٢] فمثلاً عند نفي الجهة عن الله تعالى، ونفي أن يكون في جهة من الجهات ذكر أن كون الله تعالى ليس متحيزاً ولا حالاً في المتحيز معلوم لنا ضرورة، وأن كل ما كانت هذه صنعته فلن يكون في شيء من الجهات، ومكان الله تعالى لو ساوى سائر الأمكنة لكان اختصاصه به دون غيره يستدعي وجود مخصص، خصصه بهذا المكان، وهذا المخصص لا بد أن يكون مختاراً، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار كان محدثاً، فكونه في المكان محدث وهذا خلف[٣]، أما في حالة مخالفته لسائر الأمكنة، فإن هذا المكان موجود لأن الاختلاف في النفي المحض محال، وهذا الموجود إن لم يكن مشاراً إليه فلن يكون الموجود فيه مشاراً إليه أيضاً ولم يكن الله تعالى في المكان، أما في حال إن كان مشاراً إليه، فإن كان كونه كذلك بالذات كان جسماً، فإذا فرضنا أن الله تعالى موجود فيه ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ كان الله

---

(١) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص١١٥.

(٢) الأمثلة على ذلك كثيرة.

(٣) راجع: الرازي: المحصل ص٣٦٣ ـ ٣٦٤، والأربعين ١/ ١٥٠.

تعالى حالاً في الجسم وهذا محال، وإن كان حالاً بالعرض، كان ذلك عرضاً حالاً في الجسم، والله تعالى لما كان حالاً فيه، كان حالاً في الحال في الجسم، فكان حالاً في الجسم، وهذا خلف[1].

مثال آخر: استخدم الرازي الخلف في نفي التحيز عن الله تعالى، فمن الحجج التي استند إليها في ذلك أن الله تعالى لو كان جسماً ومتحيزاً، لكان مساوياً للأجسام في كونه متحيزاً وجسماً، فعند ذلك يكون إما مبايناً لها في أمر ذاتي، وإما أن لا يكون، فإن كان مبايناً لها كانت الجسمية التي يشارك بها الأجسام مغايرة لذلك الأمر الذي حصلت فيه المباينة، وعند ذلك تكون ذاته مركبة من جزأين اثنين، وكل ما كان كذلك كان ممكن الوجود لذاته، فيلزم من ذلك أن يكون واجب الوجود لذاته، ممكن الموجود لذاته هذا خلف، أما في حال عدم مباينته لهذه الأجسام المحدثة في الوصف الذاتي أصلاً، للزم من حدوث هذه الأجسام وقبولها للفساد والعفونة أن يكون كل جسم كذلك، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[2].

وبعد ذكر هذه الأمثلة يتبين لنا أن قياس الخلف من الطرق التي وثق الرازي بها، واستعان بها، في الكثير من القضايا، والرازي في استخدامه لهذا المنهج يكون متابعاً لأسلافه من الأشاعرة، ولكن قبل أن نختم الكلام عن هذا المنهج لا بد من التنبيه على أنه قد تحصل بعض الأخطاء في هذا القياس وذلك عندما يكون التقابل ليس تاماً وليس صحيحاً بين الأمرين اللذين يراد الاستدلال ببطلان أحدهما على صدق الآخر، فأحياناً يخلط المتكلم بين النقيضين والضدين، وهذا الخلط يبطل الاستدلال من أساسه، فصحة أحد القولين عند ذلك أو فساده، لا يعني شيئاً بالنسبة

---

(١) راجع: المحصل ص٢٦٤ ـ ٣٦٥.

(٢) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ١٥٠.

للقول الآخر، وهذا ما نبه إليه الآمدي[١] (ت٦٣١هـ)، ومن قبله ابن رشد (ت٥٩٥هـ) الذي كان يرى أن هـذا القياس قد يخضـع لبعـض المغالطـات كأن يستغله بعض المغالطين في إدراج المقدمة التي يريد إبطالها ضمن المقدمات الكاذبة، وتكون في الواقع صحيحة.

ويرى الدكتور حسن الشافعي ـ حفظه الله ـ[٢] أن هذه الطريقة بعد أن استقرت في الوسط الكلامي اتسع مفهومها، وأصبحت فيما بعد لا تتجه إلى الإثبات والبناء، وإنما أصبحت تستخدم استخداماً سلبيـاً هادمـاً، **حيث أصبح هدف المتكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأي خصمه من لوازم فاسدة، فيلزمه بها وإن كان الخصم لم يقصدها، ولم ينتبه إليها** ـ حتى وصل الأمر بالبعض إلى رمي خصومهم بالكفر، أو ما هو قريب منه بسبب ما يلزم عن أقوالهم من نتائج فاسدة وباطلة، ومثال ذلك كثير في الكتب الكلامية[٣]. . . وهذا الأمر في غاية الخطورة وخصوصاً بين أبناء العقيدة الواحدة، فيجب على المسلمين عامة، والمتكلمين خاصة، أن لا يتراشقوا بألفاظ الكفر، ويجب عليهم أن يضعوا نصب أعينهم قول الرسول الكريم (صلوات الله عليه وسلامه) في الحديث الشريف: «أيما أمرئ قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه»[٤].

---

(١) راجع: الآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن الشافعي ص١٦٠.

(٢) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٦٠ ـ ١٦١.

(٣) راجع مثلاً: المغني ٤/ ٣٤، شرح الأصول الخمسة ص١٨٣، البغدادي: أصول الدين ٣١٥ـ٣١٦.

(٤) هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر: رياض الصالحين ص٣٠٦، تخريج الحديث: صحيح مسلم: رقم الحديث ٩٢، (ك) الإيمان (ب) حال إيمان من قال لأخيه المسلم: يا كافر.

إذن فليكن حديث الرسول ﷺ قاعدة لهم في مناظراتهم الكلامية وأبحاثهم، وليكن الهدف من كل ذلك هو معرفة الحق ليس غير.

٥ ـ الاستقراء:

الاستقراء من المناهج التي استخدمها المتكلمون، ويرى الدكتور علي سامي النشار ـ رحمه الله ـ أن المسلمين أخذوه من أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م)[١]. أما تعريفه: فقد عرفه الغزالي (ت٥٠٥هـ) بقوله «هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكم ذلك الكلي به»[٢]. وقريب منه تعريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)[٣].

أما الرازي فيعرفه بقوله: «الاستدلال بشيء على شيء، أي الاستدلال بالخاص على العام»[٤] ويعرفه الآمدي (ت٦٣١هـ) بشكل مختصر فيقول: «البحث والنظر في جزئيات كلي ما عن مطلوب»[٥]، إذن فالاستقراء يعني الانتقال من

---

(١) راجع: د/ علي سامي النشار مناهج البحث ص٥١، **وأرسطو هو**: أرسطو طاليس بن نيقوماخس الفيناغوري الجهراشني، وتفسير أرسطو طاليس تام الفضيلة، كان تلميذ أفلاطون المتصدر بعده بعهده، لازم أفلاطون مدة عشرين سنة وكان أفلاطون يؤثره على ثائر تلاميذه، كان معلم الإسكندر، من كتبه: كتاب «السماع الطبيعي»، وكتاب «الأخلاق»، راجع: القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٢١ ـ ٤٠، صححه محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٦هـ.

(٢) الغزالي: معيار العلم ص١٤٨.

(٣) راجع: التعريفات ص٣٧.

(٤) الرازي: المحصل ص٥٥٢.

(٥) الآمدي: غاية المرام ص٤٥، ويعرفه في «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين» بقوله: «وأما الاستقراء فمعياره عما يوجب نسبه كلي إلى آخر بإيجاب أو سلب لتحقق نسبة =

الجزئي إلى الكلي، أو من الخاص إلى العام، أو من النتائج إلى مبادئها، أو من الظواهر إلى قوانينها»[١].

فالاستقراء عملية تنحصر في مجرد تعداد جميع الأمثلة الجزئية التي تشترك في صفات خاصة[٢]، وينقسم الاستقراء إلى قسمين اثنين[٣]:

الأول: الاستقراء التام: حيث يتم فيه استعراض جميع الحالات الخاصة استعراضاً تاماً[٤] ويمكن تعريفه بأنه «ما استقرئت فيه جميع الجزئيات»[٥].

الثاني: الاستقراء الناقص: يكتفي بملاحظة عدد قليل منها، ثم يقرر أن ما ينطبق على هذه الحالات ينطبق على غيرها[٦]، أي «ما لم يستقر فيه كلها، لذا

= تلك الكيفية إلى ما تحت الكلي المنسوب إليه من الموضوعات؛ وذلك كما لو قيل: كل متحرك جسم، لضرورة الحكم به على ما تحت المتحرك من الموضوعات؛ كالجماد والنبات والحيوان، وقيل: هو تعديد الجزئيات ثم الحكم بالقطعية الكلية بعد» ص٨٧، تحقيق: د/ حسن الشافعي: مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

(١) راجع: د/ علي سامي النشار: مناهج البحث ص٥١، ود/ محمود قاسم: المنطق ومناهج البحث ص٤٠، ود/ يوسف محمود محمد: أسس ليقين بين الفكر الديني والفلسفي ص٥٤٠ ـ ٥٤١.

(٢) راجع: د/ محمود قاسم: المنطق ومناهج البحث ص٥٠.

(٣) راجع: د/ محمود قاسم: المنطق ومناهج البحث ص٥١، ود/ محمد السيد الجليند: نظرية المنطق ص١٨٧ ـ ١٨٨.

(٤) د/ محمود قاسم: المنطق ومناهج البحث ص٥١.

(٥) د/ علي سامي النشار: مناهج البحث ص٥١.

(٦) د/ محمود قاسم: المنطق ومناهج البحث ص٥١.

فهو يفيد الظن»[1].

واختلفت الآراء بالنسبة لنوعي الاستقراء، فالبعض يرى أن الاستقراء التام نتائجه صادقة ويقينية. وأن الاستقراء الناقص كاذب وغير يقيني[2].

بينما يذهب البعض الآخر إلى العكس من ذلك فيرى أن الاستقراء الناقص هو الاستقراء العلمي بمعنى الكلمة، وهو أكثر نفعاً وأعظم أثراً في تقدم العلوم، فهو يفوق في أهميته الاستقراء التام، ويمثل هذا الاتجاه الدكتور محمود قاسم ـ رحمه الله ـ حيث يقول: «ويكاد يكون ـ أي الاستقراء الناقص ـ الوسيلة العلمية الوحيدة التي تمكننا من كسب الحقائق في مختلف العلوم التي تدرس الظواهر الخارجية، سواء أكانت طبيعية أم إنسانية»[3].

ويسمي الدكتور محمود قاسم الاستقراء الناقص **استدلالاً**، لأنه يهدف إلى الكشف عن القانون العام، أما الاستقراء التام فلا يسمى استدلالاً، لأنه لا يضيف جديداً إلى معلوماتنا[4].

إذن فالاستقراء التام يقيني الدلالة، لا يشك أحد في نتائجه. أما الاستقراء الناقص فهو ظني الدلالة، ويمكن الطعن في نتائجه؛ بسبب عدم استقراء جميع الجزئيات[5]. . . . .

---

(١) د/ علي سامي النشار: مناهج البحث ص٥١.

(٢) راجع: الآمدي: غاية المرام ص٤٦، والغزالي: معيار العلم ص١٥٢، ود/ النشار: مناهج البحث ص٥١.

(٣) د/ محمود قاسم: المنطق ومناهج البحث ص٥٢.

(٤) راجع: د/ محمود قاسم: المنطق ومناهج البحث ص٥.

(٥) راجع: الجرجاني: التعريفات ص٣٨.

ويرى ابن سينا[١] (ت٤٢٨هـ) أن الاستقراء الناقص يفيد علماً جديداً[٢].

ولقد تردد المتكلمون في موقفهم من الاستقراء، فالبعض رفضه مطلقاً، والبعض الآخر قبله في حالة النفي، وآخرون قبلوه في الفقهيات دون العقليات[٣].

والأشاعرة ـ على وجه العموم ـ رفضوا الاستدلال بالاستقراء في الأصول والعقائد[٤]، وقبلوه في الفروع، لأن نتائجه لا تفيد القطع، **والاستقراء التام** غير ممكن فيما يتعلق بالذات الإلهية وصفاتها، أما **الاستقراء الناقص** فهو غير مفيد لأنه يفيد الظن، وهذه المسائل أي الأصول لا يقبل فيها الظن، ويستنتج من ذلك أن الاستقراء بنوعيه لا يقبل في العقائد.

ويحدد الجويني (ت٤٧٨هـ) المجال الذي ينفع فيه الاستقراء، وهو قضايا الموجودات الخاضعة للحس والتجربة، ويرى أن الواجب على الإنسان إذا لم يصل إلى نتيجة مرضية عن طريق الاستقراء أن يحاول ويعاود المحاولة مراراً، لأن النفس تتهيأ للمعرفة مع كثرة التجربة، ومن الواجب البحث عن الوسائل التي تساعد النفس

---

(١) **ابن سينا**: الحسين بن عبدالله بن سينا، أبو علي الفيلسوف الرئيس، ولد ببلخ سنة ٣٧٠هـ، وتوفي بهمذان ٤٢٨هـ، له تصانيف كثيرة في الطب، والطبيعيات، والإلهيات، صنف نحو مائة كتاب بين مطول، ومختصر. راجع: وفيات الأعيان ١/ ٤١٩، ومعجم المؤلفين ٤/ ٢٠.

(٢) راجع: ابن سينا: البرهان ص٣١.

(٣) راجع: د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين ص٣٩٤.

(٤) راجع: الجويني البرهان ١/ ١١٤ ـ ١١٥، والغزالي: معيار العلم ص١٤٨، الآمدي: غاية المرام ص٤٦.

على الوصول إلى الحقيقة[١].

ويقرر الغزالي (ت٥٠٥هـ) ما قرره أستاذه الجويني من قبل، من أن الاستقراء الناقص لا يفيد إلا الظن، وأن الظن يقبل في الفروع[٢]، ولا يقبل في العقائد، ويرى أن الاستقراء التام هو الذي يوصل إلى العلم، أما الناقص فلا يرقى إلى أكثر من الظن[٣]، ويؤكد على عدم صلاح الاستقراء بنوعيه التام والناقص في الإلهيات، وذلك لاختلاف طبيعة كل منهما، ويضرب الغزالي مثالاً يوضح فيه عدم صلاح الاستقراء في المباحث الإلهية فيقول: «ومثاله في العقليات أن يقول القائل: فاعل العالم جسم فيقال: لم؟ فيقول: لأن كل فاعل جسم، فيقال لم؟ فيقول: تصفحت أصناف الفاعلين، من خياط، وبناء، وإسكاف، ونجار، ونساج، وغيرهم، فوجدت كل واحد منهم جسماً، فعلمت أن الجسمية حكم لازم للفاعلية، فحكمت على كل فاعل به، وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب، فإنا نقول: هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم؟ فإن تصفحته ووجدته جسماً، فقد عرفت المطلوب، قبل أن تتصفح الإسكاف، والبناء، ونحوهما، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك»[٤].

---

(١) راجع: الجويني: البرهان ١/ ١٤٥ ـ ١٤٩، والدكتورة فوقية حسين: الجويني إمام الحرمين ص٢٠٤.

(٢) راجع: الغزالي: معيار العلم ص١٥١.

(٣) راجع: الغزالي: معيار العلم ص١٥١.

(٤) الغزالي: معيار العلم ص١٤٨، والقسطاس المستقيم ص٨٨ ـ ٨٩، رقم ٣٧ من سلسلة الثقافة الإسلامية، إشراف محمد عبدالله السمان، دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة ١٩٦٢م.

وكـذلك الأمر بالنسبـة للشهرستـاني (ت٥٤٨هـ) فهو يرفـض الاستقـراء، ويعترض على من يستدل بقياس الغائب على الشاهد لأن، الخطوة الأولى من هذا القياس تعتمد على الاستقراء، حيث يتم عن طريقها معرفة حكم الشاهد، وهذا برأيه سبب لإبطال الاستدلال به. ومثال على ذلك فقد اعترض على من استدل بقياس الغائب على الشاهد في إثبات صفة القدرة حيث قال:

«هذا تمسك باستقراء الحال، وهو فاسـد من وجـوه منها أنكم وجدتم في بعض الفاعليـن أن البناء يدل على الباني، وقلتم: سبرنا صفات فعثرنا على كونه قادراً، فما أنكرتم أن بانياً يصدر عنه البناء ويكون حكمه على خلاف هذا الباني حتى لا يستدعي كونه قادراً؟[1]» وإذا ما انتقلنا إلى الرازي فنجد أن الاستقراء عنده لا يفيد إلا الظن[2]، والرازي يستخدم الاستقراء في مؤلفاته، فهو يستخدم الاستقراء الناقص للإبطال ومعنى ذلك «أن يكون الحكم المراد إثباته للأمر موضوع الاستدلال حكماً سلبياً، فيستقرئ المستدل جزءاً من مفرداته مثبتاً تحقق السلب فيها ثم يعدى حكم السلب أو النفي أو الإبطال على القضية الكلية»[3].

وقد طبـق الرازي ذلك في استدلاله على عدم معرفـة حقيقة الله تعالى فهو يقول: «ولما دل الاستقراء على سبيل الإنصاف أنا لا نعلم من حقيقة الله تعالى إلا السـلوب والإضافات وثبت أن العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ثبت أنا لا نعلم

---

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٨٥، ود/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين ص٣٩٥.

(٢) راجع: المحصل ص٥٥٢.

(٣) د/ مختار عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين ص٣٩٦.

حقيقة الله تعالى»[١].

ويرى الرازي أن الظـن الذي يحققه الاستقراء قد يكون ظناً قوياً[٢]، ومثال ذلك قوله في إثبات نفي الحيز والجهة عن الله تعالى: «هذا الاستقراء يدل على أن الشـيء كلما كان أكثر جرمية وحجماً، كان أقل قوة وتأثيراً، وكلما كان أقوى قوة وتأثيراً، كان أقل حجمية وجرمية، وإذا كان كذلك **فهذا الاستقراء يفيد ظناً قوياً** أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الإحداث والإيجاد، وجب أن يحصل معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز، وهذا وإن كان بحثاً استقرائياً، إلا أنه عند الاعتبار العام يفيد كونه سبحانه منزهاً عن الجسمية، والاختصاص بالحيز والجهة والله أعلم»[٣].

فالرازي يستخدم هنا الاستقراء، مع قياس الغائب على الشاهد. ويلاحظ أن الرازي يذكر مفردات الاستقراء، مع العلم أن عادة المتكلمين ـ ومنهم الرازي ـ عند استخدامهم للاستقراء يكتفون بالقول: إن «الاستقراء دل على كذا» و«بالاستقراء يتبين أن كذا» أو «الاستقراء يدل على»[٤].

ويستـدل الرازي بالاستقراء عند حديثه عن النبوة، وإثباتها، وذلك عن طريق قـدرة النبي ﷺ على تكميـل الناقصين، فالنقصان وإن كان شاملاً للخلق جميعاً، إلا أنه لا بد أن يوجد شخص كامل بعيد عن النقصان، وهو يستدل بعدة أدلة منها الاستقراء، حيث يتتبع المخلوقات في الكون وعن طريق الاستقراء، يلاحظ وجود

(١) المحصل ص٤٤٠، وأيضاً راجع: المطالب العالية ٢/ ٥٥.

(٢) راجع: المطالب العالية ٢/ ٥٥.

(٣) الرازي: المطالب العالية ٢/ ٥٢، ٥٦.

(٤) الرازي: النبوات ص١٦٥، المطالب العالية ٢/ ١٠٥، ١٠٧.

ثلاثة أنواع في هذا الكون، وهي: المعدن، والنبات، والحيوان، وأن الحيوان أفضلها، وتحت الحيوان أنواع وأفضلها الإنسان. . . وهكذا إلى أن يصل إلى أن أشرف هذه المخلوقات هو النبي ﷺ، حيث يقول: «إن الاستقراء يدل على ما ذكرناه، وذلك لأن الجسم العنصري جنس فيه ثلاثة أنواع: المعدن والنبات والحيوان وصريح العقل يشهد بأن أشرف هؤلاء الثلاثة الحيوان. . . وهكذا»[1]، وبعد انتهائه من عرض هذا الدليل الذي استغرق حوالي ثلاث صفحات يعقب على كل ذلك بقوله: «فهذا كلام معقول مرتب على هذا الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين»[2].

فهنا يرى الرازي أن الاستقراء يفيد القطع واليقين وقوله هذا قد يثير اللبس لأنه في الأمثلة السابقة صرح الرازي بأن الاستقراء يفيد الظن، ولكن عند التأمل في الأمثلة نلاحظ أن الرازي يقصد بالاستقراء الذي يفيد القطع هو الاستقراء التام، وأما الاستقراء الذي يفيد الظن فهو الاستقراء الناقص. والله أعلم.

وقبل الانتهاء من الكلام عن هذا المنهج لا بد من الإشارة إلى أن الاستقراء وإن كان يعد من أهم المناهج في العلوم الطبيعية والتجريبية فهو أساس التقدم العلمي المعاصر[3]. إلا أنه لا يصلح للعلوم الإلهية والمباحث الغيبية، فلكل علم مناهجه وأدواته الخاصة به.

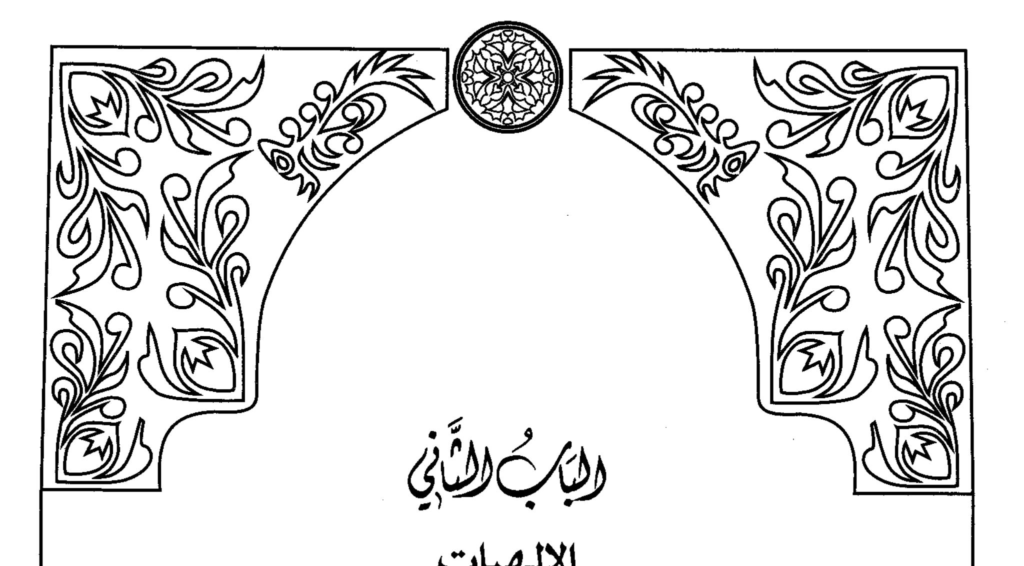
❑❑❑

---

(١) راجع: النبوات ص١٦٥، والمطالب العالية ٨/ ١٠٥.

(٢) النبوات ص١٦٥، والمطالب العالية ٨/ ١٠٧.

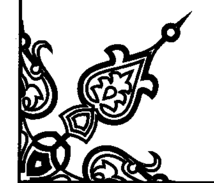
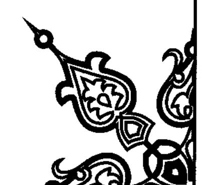
(٣) راجع: د/ محمد السيد الجليند: نظرية المنطق ص١٨٧ وما بعدها.



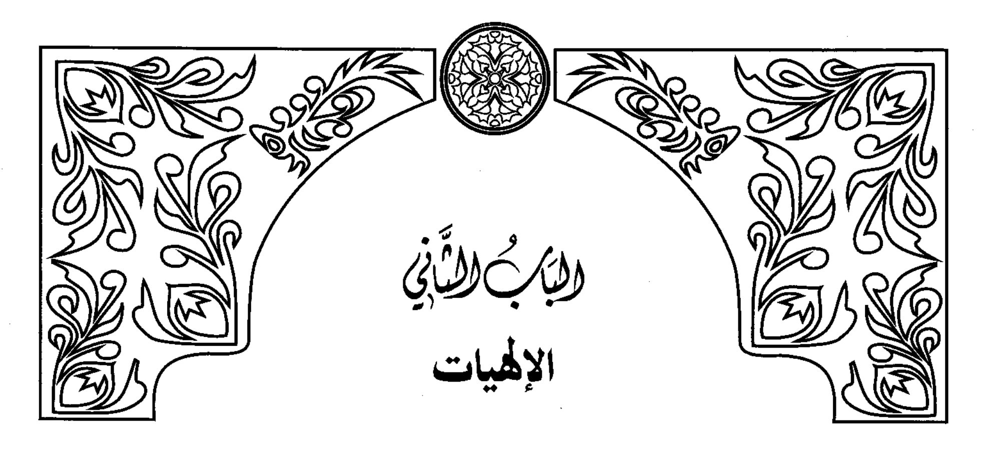
الباب الثاني

الإلهيات

* الفصل الأول: وجود الله وأدلته.
* الفصل الثاني: الأحكام العامة للأسماء والصفات عند الرازي.
* الفصل الثالث: الصفات السلبية.
* الفصل الرابع: الصفات الثبوتية.
* الفصل الخامس: أفعال الله تعالى.





الباب الثاني

الإلهيات

الفصل الأول

وجود الله وأدلته

أولاً ـ الوجود والماهية:

قبل الحديث عن أدلة الرازي في مسألة وجود الله تعالى، لا بد أن نتعرف على موقفه من الخلاف المشهور حول الوجود، هل هو نفس الماهية؟ أم زائد عليها؟

للعلماء في هذه المسألة ثلاثة آراء هي(١):

الرأي الأول: الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن على السواء؛ لأن وجود الواجب غير وجود الممكن، فهما مشتركان في اللفظ، وهذا هو مذهب الأشعري وبعض أتباعه.

الرأي الثاني: الوجود غير الماهية في الواجب والممكن، وهذا هو مذهب

---

(١) راجع: الرازي: المطالب العالية ١/ ٢٩٠، وابن تيمية: منهاج السنة ٨/ ٣٢، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، أشرفت على طباعته ونشره: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ومصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ٣/ ٩٨، طبعة طبع بدار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م، والزركان: فخر الدين الرازي ص١٦٦، ود/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٧٥.

جمهور المتكلمين.

الرأي الثالث: الوجود عين الماهية في الواجب وصفة زائدة في الممكن، فوجود الممكن غير ماهيته، وهذا مذهب الفلاسفة.

هذه هي أهم الآراء في هذه المسألة، والذي يهمنا هنا معرفة رأي الإمام الرازي فيها، هل مال إلى رأي الفلاسفة، أم إلى رأي الأشاعرة، أم أنه مال لرأي جمهور المتكلمين؟!

في الحقيقة وبعد مطالعة كتب الرازي نستطيع أن نقول: إن للرازي في هذه المسألة أكثر من رأي، وأكثر من موقف، فهو لم يثبت على رأي واحد، وإنما قال بعدة آراء في أوقات مختلفة، ويكاد يكون هذا الأمر بالنسبة للرازي ـ أي القول بأكثر من رأي في مسألة واحدة ـ سمة عامة تتسم بها مواقفه في أغلب القضايا التي يبحثها، وقبل معرفة المراحل التي مر بها الرازي، وبيان الرأي الذي استقر عليه في النهاية، لا بد من توضيح أو معرفة ما المراد بكلمة «الوجود» ومعنى كلمة «الماهية».

الوجود: يقول الرازي: إن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين اثنين:

الأول: يراد به الوجدان والإدراك والشعور.

الثاني: فيراد به الحصول والتحقق في نفسه[1].

أما الماهية:

فإن لفظ الماهية ليس لفظاً مفرداً بحسب أصل اللغة، ولكن الإنسان عندما يريد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فإنه يقول: ما هي؟ وهكذا... فلما كثر استخدام هذه اللفظة للسؤال عن معرفة الحقائق جعلوا مجموع قولنا: ما هي

(١) راجع: التفسير ١/ ١٢٥.

كاللفظة المفردة، فوضعوا هذه الكلمة بإزاء الحقيقة فقالوا: ماهية الشيء، أي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة[١].

وفي الغالب تطلق الماهية على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود، قال الجرجاني (ت٨١٦هـ) في ذلك: إن «الماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل، من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل لوازم له ذاتاً، ومن حيث اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهراً، وعلى هذا»[٢].

أما بالنسبة لرأي الرازي في الوجود والماهية، فإننا نتلمسه في «التفسير الكبير» مرة يفرق بين الوجود والماهية فيما يتعلق بذات الله ﷻ، فيرى أن **وجود الله غير ماهيته**[٣]، وهذه التفرقة تشمل الممكن لقوله: تماثل الأجسام، وهذا يعني كونها متشابهة ومتساوية في الماهية، لكنها مختلفة في وجودها من جسم لآخر[٤].

لكن الرازي لم يستقر على هذا الرأي؛ فقد قال في موضع آخر من نفس الكتاب: **إن الوجود عين الذات وليس بزائد عنها**، أي الوجود عين الماهية[٥].

---

(١) راجع: التفسير ١/ ١١٩.

(٢) التعريفات ص٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٣) راجع: التفسير ١/ ١٢.

(٤) راجع: بكار الحاج جاسم: الأثر الفلسفي في التفسير ص٧١، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ٢٠٠٣م.

(٥) راجع: التفسير ١٢/ ١٨٢.

وبالتأكيد هذا الاختلاف والتعارض موجود أيضاً في كتبه الأخرى، ولقد استطاع أحد الباحثين[١] تتبع آراء الرازي في هذه المسألة، فكان للرازي تجاه هذه المسألة خمسة مواقف هي[٢]:

الموقف الأول: نستطيع أن نقول: بدأ الرازي بحثه في هذه المسألة متوقفاً، ونجد ذلك واضحاً في كتابه «الإشارة»، وكتاب «الخمسون»، حيث يحاول إثبات حدوث العالم بقوله: إن العالم ممكن وكل ممكن محدث، والدليل على ذلك أن العالم لو لم يكن كذلك لكان واجباً لذاته، لكن حقيقة الأجسام حقيقة واحدة، فلو وجب وجود الله لوجب وجود ما لا يتناهى من الأجسام دفعة واحدة، وهذا بالطبع محال، فإن قيل: لماذا لا يكون وجوب وجود العالم كوجوب وجود الباري تعالى؟ أجاب الرازي: «هوية الباري نفس حقيقته، ولا يشاركه غيره في هويته ولا يشاركه غيره في حقيقته فلا يلزم وجوب وجود غيره، بخلاف الأجسام فإن حقائقها مشتركة»[٣]، وهو ـ أي الرازي ـ عندما أثبت رؤية الله تعالى فإنه اعتمد على دليل الأشعري العقلي وهو الوجود، أي أن السبب في الرؤية هو الوجود: «فالوجود قضية لا يختلف شاهداً وغائباً»[٤]، وكلامه هذا يناقض الكلام السابق، فلما أحس الرازي بهذا التناقض بين أقواله آثر التوقف إلى أن يكشف الله له عن وجه الحق، وقال بصدد ذلك: «فثبت أن علة صحة الرؤية هي الوجود وحده والباري موجود فيصح أن يرى، ونحن قد دللنا في الفصل السابق على أن وجود الباري نفس حقيقته،

---

(١) المرحوم الأستاذ/ صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص١٧٠ وما بعدها.

(٢) راجع: السابق ص١٧٠.

(٣) الرازي: كتاب الإشارة ٧ ـ أ، وب ـ نقلاً من كتاب الزركان: فخر الدين الرازي ص١٧٠.

(٤) الرازي: الإشارة: ١١ ـ ب نقلاً من الزركان ص١٧٠ ـ ١٧١.

ونحـن متـوقفون في ذلك إلى أن يكشـف الله الغطاء عن وجه الحق»[١]، ويستمر الرازي على موقفـه هـذه مـدة لا بأس بهـا، حيث يقول في كتابـه «الخمـسون»: «والكلام في هذه المسألة أدق من أن يحتملها هذا المختصر»[٢].

الموقف الثاني: القول: إن الوجود زائد على الماهية[٣]، وهو بهذا يتفق مع مـا ذهب إليه أبو هـاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) حيـث يرى أن الوجود مفهوم واحد مشترك[٤]، ونقـل الرازي عن ابن سينـا (ت٤٢٨هـ) قوله: إن وجود الله زائد على ماهيته حيث قال: «بل الإنصاف أن الذي ذكره الشيخ تصريح منه بأن وجوده سبحانه زائد على حقيقتـه كما اخترنـا»[٥]، ويؤكد الرازي على أن وجود الواجب عارض لماهيته، فماهيته غير وجوده[٦].

---

(١) راجع: السابق ١٠ ـ ب، وراجع: الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) راجع: الرازي: الخمسون ص٣٢، والزركان: الرازي وآراؤه الكلامية ص١٧١، ود/ هاني نعمان فرحات: مسائل الخلاف بين الرازي والطوسي ص١٠٨، الغدير للطباعة والنشر، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

(٣) راجع: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ١٨، الناشر مكتبة بيدار، قم، إيران، مطبعة أمير، ط٢ (د. ت)، وأيضاً راجع: الرازي: التفسير الكبير ١/ ١٢، ٤١، وراجع: المحصل ص١٧٨.

(٤) راجع: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ١٨.

(٥) المباحث المشرقية ١/ ٤٣.

(٦) راجع: شرح الإشارات للطوسي ص٤٥٨، ورأي الرازي هذا نجده في أربعة من أهم كتبه وهي: المباحث المشرقية ١/ ١٨، والملخص ٤٥ أو ما بعدها، وشرح الإشارات والتنبيهات ١/ ٢٠٠، ٢٠١، لباب الإشارات ص١٤٧، ونهاية العقول ١/ ٤١١.

الموقف الثالث: القول: إن وجود الله ﷻ عين ماهيته[1]، وهو قول الأشعري (ت٣٢٤هـ)[2]، ويرى الرازي أن الوجود ليس وصفاً مشتركاً بين الموجودات، كما يؤكد في التفسير على أن الوجود عين الذات وليس بزائد عنها[3].

الموقف الرابع: نراه في أواخر كتبه حيث يقول: إن الوجود زائد على الماهية[4]، وأن مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات[5]، ويؤكد الرازي في موقفه هذا من أن «وجود الله تعالى عارض للماهية»[6]، وهو بهذا يعود ويرجح موقف أبي هاشم (ت٣٢١هـ) الذي مال إليه في أواسط حياته، وأشار الرازي في كتابه «المطالب العالية» ـ وهو آخر كتاب ألفه الرازي ـ أنه قد غير رأيه في هذه المسألة[7]، وأن هذا الرأي نصره في أكثر كتبه[8].

الموقف الخامس: توقف الرازي في هذه المسألة، ويمكننا أن نقول: إن رأي الرازي الحقيقي هو أن هذه المباحث لا تنتهي إلى نتيجة مقنعة لأن الذات

---

(١) راجع: المحصل ص٣٥٢.

(٢) ينسب الرازي هذا القول الأشعري، راجع: الأربعين ١/ ١٤٣، وراجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص١٦٧، د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٧٥.

(٣) راجع: التفسير ١٢/ ١٨٢.

(٤) راجع: المعالم ص١٢، والمطالب العالية ص١١٠، ونجد هذا القول في التفسير الكبير ١/ ١٢، ٤١.

(٥) راجع: المعالم ص١٢.

(٦) المعالم ص٣٠.

(٧) راجع: المطالب العالية ١/ ١١٠.

(٨) راجع: المطالب العالية ١/ ٢٩١.

الإلهية فوق كل التصورات الإنسانية[1]، والدليل على ما نقول أن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) نقل عن الإمام الرازي قوله في كتاب «أقسام اللذات» أن العلم بالذات عليه عقدة وهي: «هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية. . . (ثم قال): من الذي وصل إلى هذا الباب أو ذاق من هذا الشراب؟»[2]، وقال أيضاً: «واعلم أن بعد التوغل في هذه المضائق، والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق، **رأيت الأصوب الأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم**»[3].

إذن الرازي في هـذه المسألة لم يثبت على رأي واحد، وإنما كانت له عدة آراء، ويلاحظ أنه بـدأ بحثه في هذه المسألة متوقفاً، وانتهى أيضاً متوقفاً ـ أي لم يرجح أياً من الآراء السابقة ـ ولقد علل أحد الباحثين هذا التعارض وهذا التوقف بقوله: «بدأ الرازي متوقفاً في هذا الشأن ولكنه توقف الفيلسوف أو المتكلم، ثم انتهى متوقفاً، ولكن توقف الموقن بعجز العقل عن استكناه تلك الحقائق»[4].

ويؤكـد الإمام الرازي على أن ماهية الله ﷻ غير معلومة لنا، ولا يعلمها إلا الله، ولقد ذكر عدداً من الأدلة التي تثبت عدم علمنا بماهية الله وهي:

أولاً: إننا لا نعرف من الله تعالى إلا أحد الأمور التالية: العلم بكونه موجوداً، والعلم بدوام وجوده، والعلم بصفات الجلال [الاعتبارات السلبية]، والعلم بصفات الإكرام [الاعتبارات الإضافية]، ولقد ثبت بالدليل أن ذات الله المخصوصة مغايرة

---

(١) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص١٧٣.

(٢) ابن تيمية: درء التعارض ١/ ٩١.

(٣) ابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية ص٢٢٩ ـ ٢٣٠، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، سوريا، ط٢، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٩٦م.

(٤) الأستاذ الزركان: فخر الدين الرازي ص١٧٤.

لكل واحد من هذه الأمور الأربعة.

ثانياً: دل الاستقراء التام على أنه لا يمكن تصور أي أمر من الأمور إلا من طرق أربعة هي:

١ ـ ما ندركه عن طريق حواسنا الخمسة.

٢ ـ ما ندركه من أحوال البدن كالألم واللذة.

٣ ـ ما ندركه من بداهة العقل مثل العلم بحقيقة الوجود والعدم والإمكان والوحدة والكثرة.

٤ ـ ما ندركه عن طريق العقل والخيال من هذه الأقسام.

وما دامت حقيقة الله ﷻ مغايرة لهذه الأقسام السابقة، لذا فإن حقيقته تعالى غير معقولة للخلق جميعاً[١].

ثالثاً: الله ﷻ غير متناه لا في الذات ولا في الصفات، وعقل الإنسان متناه في الذات والصفات، فلا يستطيع المتناهي أن يدرك غير المتناهي، فالعقول تعجز عن معرفة حقيقة الله ﷻ.

رابعاً: ما دام الإنسان عاجزاً عن معرفة حقيقة نفسه وهي أقرب الأشياء إليه، فكيف به سيعرف أبعد الأشياء مناسبة عن علائق العقول وروابط الخيالات[٢]، وأخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه، وحقيقته تعالى المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والإضافية والسلبية، والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول،

---

(١) راجع: المحصل ص١٢٤ ـ ١٢٥، ٨٤، والتفسير الكبير ١/ ١٢٠، وأسرار التنزيل ١/ ٢٠٢، عجائب القرآن ص١١٢.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١/ ١١٩، و٢٩/ ٤٤٧ ـ ٤٤٨، والمحصل ص١٢٥، أسرار التنزيل ١/ ٢٠٢.

وعليه لو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأسرها معلومة بالضرورة، وهذا معدوم فذاك معدوم، فثبت بذلك أن حقيقة الله تعالى غير معقولة للبشر[١].

إذن فلا يمكن لأحد سواه تعالى أن يعرف الذات الإلهية، وغاية ما نعرفه عن الله ﷻ هو صفاته وأسماؤه، ولقد أشار الرازي إلى ذلك بقوله: «لا يمكن تعريف ماهية واجب الوجود إلا بلوازمه وآثاره، ثم إن اللوازم قد تكون جلية، ولا يجوز تعريف الماهية باللوازم الخفية، بل لا بد من تعريفها باللوازم الجلية، وأظهر آثار ذات واجب الوجود هو هذا العالم المحسوس وهو السماوات والأرض وما بينهما»[٢].

هذا ولقد تطرق الإمام الرازي وهو في معرض حديثه عن الماهية إلى مسألة أخرى وهي . . .

كون الماهية مجعولة أم لا؟

المعروف في هذه المسألة أن أهل السنة يقولون: إن الماهيات مجعولة، بينما المعتزلة يقولون: إنها غير مجعولة، أما الرازي فيذهب إلى القول بأن الماهية مجعولة[٣]، وهو بهذا يوافق مذهب أهل السنة، بل ويرد الرازي على القائلين: إن الماهيات غير مجعلولة ـ من الفلاسفة والمعتزلة ـ ويبطل استدلالهم، والمقصود بهذه المسألة ـ الماهية مجعولة أم لا ـ أن المعدومات الممكنة قبل دخولها الوجود، هل تأثير الفاعل في جعلها ذوات، أو في جعل تلك الذوات موجودة[٤].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١/ ١٠٩.

(٢) التفسير الكبير ٢٤/ ١٢٨.

(٣) راجع: التفسير ١/ ١٥٨، ٢٩/ ٢٠٩، والمحصل ص٣٧، والمعالم ص٣٦.

(٤) راجع: تشنيف المسامع ٤/ ٧٤٢.

وأصل الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى أمرين اثنين:

الأمر الأول: الخلاف في المعدوم هل هو شيء، فذهب المعتزلة إلى أن ماهية المعدوم ثابتة في العدم ولا تأثير للصانع فيه إذا أوجده إلا في إعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات. فقالوا: إن الماهيات غير مجعولة، وأن المجعول جعلها موجودة[1].

أما الأشاعرة: فقالوا: المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت، لذا قالوا: إن الماهيات مجعولة بجعل الله، وقالوا: إن القادر كما يجعل الماهية موجودة فهو يجعل الماهية ماهية[2].

أما الأمر الثاني: فهو الخلاف حول الماهيات هل هي مقررة بذواتها أم لا؟[3].

ذهب الجمهور إلى أنها ليست متقررة بذواتها، فيلزم عن ذلك أن يكون تقريرها بغيرها، في حين ذهب المعتزلة: إلى أنها متقررة بذواتها لذا فيمتنع تأثير الفاعل فيها.

هذا هو السبب في الاختلاف حول مسألة هل الماهية مجعولة أم لا؟

ذكرت سابقاً أن الرازي قال بقول أهل السنة وهو أن الماهيات مجعولة، ورد على المخالفين لهم وأبطل استدلالهم، وهذا ما نجده في كتبه، فهو في «التفسير الكبير»، يذكر أن هناك من يقول: إن الماهيات غير مجعولة، وأن تأثير

---

(١) راجع: التفسير ١/ ١٥٨، ٢٩/ ٢٠٩، المحصل ص٥٩ وما بعدها.

(٢) راجع: المطالب العالية ١/ ٩٧، والمحصل ص٥٩، وتشنيف المسامع ٤/ ٧٤٣.

(٣) راجع: تشنيف المسامع ٤/ ٧٤٤.

واجب الوجود إنما يكون في إعطاء الوجود، وليس في تحقيق الماهيات وتكوينها، إذن فالتأثير برأيهم يقع في إعطاء صفة الوجود لها، ومثاله: أن واجب الوجود يجعل السواد موجوداً، لكنه يستحيل منه أن يجعله سواداً؛ لأن السواد لو كان سواداً بالفاعل للزم ألا يبقى السواد سواداً في حال عدم ذلك الفاعل، وهذا محال[1].

رد الرازي على قولهم هذا، ووصفه بالبطلان، وذلك لأن الموجود لا ماهية له، فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهية لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود[2].

ويرى الرازي أن القول: إن الماهيات غير مجعولة يؤدي إلى إنكارِ الصانع لأن القول بأن المؤثر لا تأثير له في الماهيات ينفي التأثير والمؤثر، وينفي الصنع والصانع بالكلية، وهذا باطل، فثبت أن المؤثر يؤثر في الماهيات، فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهيات ماهيات، فبقدرته ﷻ صارت الماهيات ماهيات وحقائق، وقبل تأثير قدرته فلا ماهية، ولا وجود، ولا حقيقة، ولا ثبوت[3].

وبعد أن عرفنا رأي الرازي في الوجود والماهية، ورأيه في معرفة ماهية الله تعالى، وأن العقول عاجزة عن ذلك، فحقيقة الله وماهيته غير معلومة للبشر، وذكر أن الذي نعرفه هو وجوده وصفاته، لذا سنحاول في المبحث التالي أن نتعرف على الأدلة التي اعتمد عليها الرازي في إثبات وجود الله تعالى.

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١/ ١٥٨، ٢٩/ ٢٠٩، والمحصل ص٥٩.

(٢) السابق نفس الصفحة، وراجع: المطالب العالية ١/ ٩٧.

(٣) راجع: التفسير ١/ ١٥٨، ٢٩/ ٢٠٩، والمطالب العالية ١/ ٩٧، والأربعين ١/ ٨٢، والمعالم ص٣٦، والمحصل ص٣٧.

ثانياً ـ أدلة وجود الله ﷻ:

*** تمهيد:**

اهتم الرازي بمسألة الاستدلال على وجود الله ﷻ، فقد أولاها عناية كبيرة لأهميتها، فهي الأساس الذي تبنى عليه أبحاث العقيدة. ولقد شغلت هذه المسألة المفكرين من كل ملة ونحلة، وكل عقيدة ودين في كل عصر، فاحتلت بتاريخ الفكر البشري عامة، والفكر الديني خاصة مكان الصدارة. وتراث الفكر الإسلامي زاخر بكثير من الأبحاث التي تناولت هذا الموضوع إجمالاً وتفصيلاً، وكان الرازي من بين هؤلاء العلماء اللذين اهتموا بهذه المسألة، حتى إنها شغلت حيزاً لا بأس به في معظم مؤلفاته سواء ما كان منها كلامياً، أو فلسفياً، بل حتى الطبيعي منها، ولقد تفاوتت الطرق والمسالك في الاستدلال على وجود الله ﷻ، والإمام الرازي يأخذ بها جميعاً، وهو يربط بين كل هذه الطرق ليستخرج منها طرقاً جديدة، وعلى الرغم من اعتماده على جميع هـذه الطرق والمسالك، إلا أننا نراه في آواخر أيامـه يميل إلى **تفضيل طريقة القرآن الكريم**، حيث فضلها على سائر الطرق الأخرى؛ وذلك لتوافقها مع الفطرة، ولمخاطبتها العقول والأفهام بشكل مقنع وبسيط.

وسأختط منهجاً في عرض أدلة الرازي أسلك فيه مسلك عرض آرائه ذاتها، دون الكلام عن أدلة غيره؛ لأنني لاحظت أنه جمع بين آراء كل من المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة بل وحتى الصوفية، وهذا المنهج يغني عن تقديم أدلة كل منهم على حدةٍ.

أدلة وجود الله عند الرازي:

لقد شغلت هـذه المسـألة حيزاً لا بأس به في معظم كتب الرازي، ومنهجه فيها يسير وفق طريقين اثنين:

الأول: الاعتماد على البراهين العقلية المفضية إلى اليقين.

الثاني: الاعتماد على الأدلة الإقناعية، والتي تتخذ مادتها من آيات الله في الكون متأملة في الخلق وأنواع المخلوقات.

ونلاحظ في مؤلفات الرازي الإكثار من الأدلة الإقناعية على رغم من أنها أدلة ظنية، لكنه يفسر لنا ذلك بقوله: «اعلم أن الدلائل قد تكون قطعية وقد تكون إقناعية، والاستكثار من الدلائل الإقناعية قد ينتهي إلى إفادة القطع، وذلك لأن الدليل الإقناعي الواحد يفيد الظن، فإذا انضم إليه دليل قوي الظن، وكلما سمع دليل آخر، ازداد الظن قوة وقد ينتهي بالآخرة إلى حصول الجزم واليقين»[1].

أما بالنسبة لأدلة الرازي على وجود الله، فنجد - الرازي - يجمع في البرهنة عليها بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة، ويرى أن كل المسالك المعتبرة في الكشف عن وجود الله ﷻ متفقة على أن الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى ليس إلا احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة إلى موجود آخر غير محسوس، ومنشأ هذه الحاجة إما الإمكان أو الحدوث، أو مجموع الإمكان والحدوث، وكل ذلك إما في الجواهر أو في الأعراض، فيكون مجموع الطرق ستاً لا مزيد عليها[2].

ولقد فصل الرازي هذه الطرق في كتبه، حيث نجده في كتاب «التفسير الكبير» يذكر هذه الطرق عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ

---

(١) الرازي: المطالب العالية ١/ ٢٣٩.

(٢) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢/ ٣٣٢، والمطالب العالية ١/ ٧١، وراجع له أيضاً: إثبات وجود الله ص٢٥، تحقيق: د/ أحمد حجازي، مطبعة مدبولي الصغير، مصر، ط١، ٢٠٠١م، ود/ محمد العريبي: المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ص١٧٧، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢م.

مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقًا لَّكُمۡۖ ﴾[البقرة: ٢١ ـ ٢٢][١].

فقد جمع الرازي هنا أنواع الأدلة التي يمكن للباحث إيرادها فكانت ستة بوبها على النحو التالي:

* الاستدلال على وجود الله تعالى بإمكان الذوات.
* الاستدلال على وجود الله تعالى بحدوث الذوات.
* الاستدلال على وجود الله تعالى بإمكان الصفات.
* الاستدلال على وجود الله تعالى بحدوث الصفات.
* الاستدلال على وجود الله تعالى عن طريق الجمع بين حدوث الذات والصفات.
* الاستدلال على وجود الله تعالى عن طريق الجمع بين إمكان الذات والصفات.

ويلاحظ أن هذا الأدلة الستة تقوم على أساس النظر في الحدوث والإمكان سواء بالنسبة للذات أو للصفات أو لهما معاً، والإمام الرازي في «التفسير الكبير» يميل إلى كل واحدة من هذه الطرق بعد أن يعالجها ويبين مقدماتها العقلية مع الإشارة إلى أهمية كل واحد منها، والفئة التي تصدق بها من الناس[٢].

وهناك طرق أخرى ذكرها الرازي في كتبه وهي:

١ ـ مسلك الصوفية.

٢ ـ مسلك البداهة والفطرة.

---

(١) وراجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٣٢ وما بعدها، ١٧/ ١٨٨ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[يونس: ٣]، وإثبات وجود الله ص١٧٥.

(٢) راجع: المنطلقات الفكرية للرازي ص١٧٧، وراجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٣٢ و١٧/ ١٨٨.

٣ ـ مسلك الطبيعيين، وبالإضافة إلى طريقة الإحكام والإتقان[١].

وذكر الرازي هذه الأدلة في أكثر من مصنف من مصنفاته، بعضها على سبيل الإجمال، والبعض على سبيل التفصيل، فنجده في «لباب الإشارات» يرجح طريقه الإمكان، إذ يعدها أقوى الطرائق السابقة فيقول: «والمرجوع إليه في إثبات واجب الوجود إما الإمكان، أو الحدوث، أو هما في الذات، أو في الصفات فهي ستة، وأقواها الإمكان»[٢].

ويرى الرازي أنه قبل الخوض في ذكر الأدلة على وجود الله ﷻ لا بد من توضيح بعض المقدمات اللازمة في هذه الأدلة[٣]، وهذه المقدمات هي:

المقدمة الأولى: ذكر الرازي في البداية أنه لا بد من تحديد الفرق بين الإمكان والحدوث، **فالإمكان:** «هو عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه، امتناعاً واجباً ذاتياً»[٤]. **أما الحدوث فهو:** «عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم»[٥].

المقدمة الثانية: شرع الرازي في هذه المقدمة بتوضيح سبب علة الحاجة إلى المؤثر هل هي الحدوث؟ أم هي مجموع الإمكان والحدوث، وبذلك يكون الحدوث شطر العلة، أم الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث فيكون الحدوث شرط العلة؟!

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٤٥٠ ـ ٤٥١، والمطالب العالية ١/ ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) الرازي: لباب الإشارات ص١٥٠.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ١٠١ ـ ١٠٣، وراجع: المطالب العالية ١/ ٧٢ ـ ٧٣، ٧٤ ـ ١٢١، ١٢٢، ١٣٦ ـ ١٤٠، ١٤١ ـ ١٥٧، وإثبات وجود الله ص٢٧ ـ ٢٨.

(٤) الأربعين ١/ ١٠١، وراجع: المطالب العالية ١/ ١٢٢.

(٥) الأربعين ١/ ١٠١.

ويرى الرازي أن الحدوث غير معتبر في تحقيق الحاجة؛ لأن الحدوث ـ كما ذكر في المقدمة الأولى ـ عبارة عن كون الشيء مسبوقاً بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود، فلو كان الحدوث علة للحاجة للزم من ذلك تأخير الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال(١).

المقدمة الثالثة: وهذه المقدمة تتعلق بتأثير المؤثر، هل التأثير في وجود الأثر ولا علاقة له بالماهية كما قال المعتزلة وجمهور الفلاسفة؟ ـ وهو ما أبطله الرازي؛ لأن الوجود له ماهية، فلو امتنع تأثير القادر في الماهية لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود ـ أم أن التأثير يكون في الوجود والماهية؟ والرأي الصحيح الذي يرجحه الرازي هو أن المؤثر يؤثر في جعل الماهية موجودة، وفي جعل الماهية ماهية(٢).

المقدمة الرابعة: الطريق لإثبات وجود الله تعالى هو احتياج الموجودات المحسوسة إلى موجود آخر غير محسوس(٣).

وبعد أن أثبت الرازي هذه المقدمات انتقل للحديث عن أدلة وجود الله ﷻ.

الدليل الأول ـ الاستدلال على وجود الله بإمكان الذوات(٤):

وهذا الدليل هو في الواقع دليل ابن سينا والفلاسفة(٥)، وهو الذي امتدحه

---

(١) راجع: السابق ١/ ١٠١.

(٢) راجع: السابق ١/ ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٣) راجع: السابق ١/ ١٠٣.

(٤) راجع: المحصل ص٣٤٠، ونهاية العقول ١/ ٤٥١، المعالم ص٣٨ ـ ٣٩، والأربعين ١/ ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٥) راجع: د/ محمد السيد الجليند: تقريب التراث تعارض العقل والنقل ص١٧٥، وراجع له أيضاً: قضية الألوهية بين الدين والفلسفة مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية ص٨٧، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ٢٠٠١م.

الإمام الرازي في شرحه للإشارات ويسميه «دليل الوجود»، كما يطلق عليه الرازي في «نهاية العقول»، «إمكان الأجسام»، ويصفه بأنه: «عمدة الفلاسفة»[١]، ولقد أخذ الرازي بهذا الدليل في معظم كتبه.

ويقوم هذا الدليل على الموجودات الظاهرة أمامنا، فالحقائق والماهيات موجودة وكل موجود فحقيقته إما أن تكون قابلة للعدم، أو لا تكون، وفي حال عدم قبولها للعدم فإن الموجود هو واجب لوجود لذاته وهو المطلوب.

أما في حال قبول حقيقتها للعدم، فكل موجود تكون حقيقته قابلة للعدم ونسبة حقيقته إلى الوجود والعدم على السوية، فلا بد من وجود مرجح رجح الوجود على العدم وهذا الموجود لا بد أن يكون واجب الوجود[٢] لذاته، لأنه إن احتاج إلى مرجح لزم إما الدور أو التسلسل، وهما محالان. فلا بد أن ينتهي إلى إثبات واجب الوجود لذاته، وفي القرآن الكريم شواهد كثيرة على هذا البرهان، ولقد ذكر الرازي في «التفسير الكبير» أن هذا الدليل مشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾[محمد: ٣٨]. . . أي هو غني غير محتاج في وجوده إلينا، فوجوده مستمر من ذاته وليس من شيء آخر، بينما نحن نفتقر في وجودنا إليه تعالى[٣].

وأيضاً فهذا الدليل ـ بنظر الرازي ـ يقوم على عدة مقدمات هي[٤]:

المقدمة الأولى: كل موجود يقبل العدم، فإن الوجود والعدم بالنسبة إلى

---

(١) نهاية العقول ١/ ٤٥١، وراجع: المباحث المشرقية ٢/ ٤٤٨، حيث يقول: إنه معتمد الحكماء ويقصد بهم الفلاسفة، وراجع: كتاب النجاة لابن سينا.

(٢) راجع: المطالب العالية ١/ ١٧٠، الأربعين ١/ ١٠٣.

(٣) راجع: د/ خليف: فخر الدين الرازي ص٧٣، دار النشر للجامعات.

(٤) راجع: الأربعين ١/ ١٠٣ ـ ١٢١، والتفسير الكبير ٧/ ٣ ـ ٥، وإثبات وجود الله ص٢٩ ـ ٣٩.

ماهيته على السوية.

المقدمة الثانية: الممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح. واستخدم الرازي طريقة الحصر، وذلك في قوله: إن افتقار الممكن إلى المؤثر إما أن يكون حال وجوده، أو حال عدمه، والقسمان باطلان، فبطل القول بالافتقار.

المقدمة الثالثة: نفي الدور، والدور معناه: أن يحصل موجودان، ممكنان، ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر، وإبطال الدور يكون بأن نقول: إن المعلول مفتقر إلى العلة، فلو كان كل واحد معلولاً للآخر لكان كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر، فيكون كل واحد منهما مفتقراً إلى المفتقر إلى نفسه، فيلزم كون كل واحد منهما مفتقراً إلى نفسه، وذلك محال، لأن الافتقار إلى الشيء إضافة بين المفتقر إليه، والإضافة لا تعقل إلا بين الشيئين.

المقدمة الرابعة: إبطال التسلسل، وله في تقرير ذلك مقدمة وهي أن العلة المؤثرة لا بد أن تكون موجودة حال وجود المعلول، وذكر ثلاثة أدلة على إبطال التسلسل[١].

الدليل الثاني ـ الاستدلال بحدوث الذوات:

ويطلق على هذا الدليل أيضاً حدوث الجواهر والأجسام[٢]، والمقصود به وجود الأشياء بعد أن كانت عدماً، وهذه الطريقة هي طريقة المعتزلة[٣]، وتقرير هذا الدليل عند الرازي على النحو الآتي: إن الأجسام حادثة، وكل محدث له محدث،

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ١١٨ ـ ١٢١.

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٣) راجع: د/ محمد السيد الجليند: تقريب التراث تعارض العقل والنقل ص١٧٥.

والعلم به ضروري فجميع الأجسام لها محدث، فالأجسام مفتقرة إلى المحدث، وذلك المحدث يمنع أن يكون جسماً أو جسمانياً وإلا لزام كونه محدثاً لنفسه وهو محال[١].

وشرح الرازي هذا الدليل بطريقتين اثنين[٢]:

الأولى: كل محـدث فهو جائز الوجود لذاتـه، وكل ما كان جـائز الوجود لذاته فهو مفتقر إلى المؤثر.

الثانية: إن الأجسام محدثة وكل محدث فهو محتاج إلى محدث، وينسب الرازي هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الله إلى مشايخ المتكلمين.

وهذا الدليـل كما يقول الرازي هو دليل المتكلمين[٣]، ويرى أن في القرآن إشارة إلى هذا الدليل وهو قول سيدنا إبراهيم ﷺ: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾[الأنعام: ٧٦] وقد ذكر الرازي أوجه الاعتراض التي يمكن أن تؤخذ على هذا الدليل، وقام بالرد عليها ويغلب على هذه الاعتراضات الجدل[٤].

الدليل الثالث ـ الاستدلال بإمكان الصفات[٥]:

ويطلق عليه الرازي دليل «إمكان الأعراض»[٦]، ويطلق عليه أيضاً «الاستدلال

---

(١) راجع: الرازي: المعالم ص٣، وراجع: المطالب العالية ١/ ٢٠٠ ـ ٢٠٦، وراجع: إثبات وجود الله ص١٤٣.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣) راجع: المطالب العالية ١/ ٢٠٠، وراجع: إثبات وجود الله ص١٤٣.

(٤) راجع: نهاية العقول ١/ ٤٣٢ وما بعدها.

(٥) راجع: المحصل ص٣٤١ ـ ٣٤٢، وراجع: المطالب العالية ٢/ ١٧٧ ـ ١٩٩، وراجع: إثبات وجود الله ص١٢٥ ـ ١٤٢.

(٦) السابق نفس الصفحة.

بالواجب والممكن»، ويقوم هذا الدليل على النظر في الصفات المخصوصة التي تتصف بها الأجسام، فالأجسام كلها من حيث هي أجسام متساوية، أي أن الأجسام متساوية في تمام الماهية والحقيقة، ومتى كان الأمر كذلك كانت كل صفة اتصف بها جسم، أمكن اتصاف سائر الأجسام بها[1]، فاختصاص جسم الفلك بما صار فلكاً، واختصاص جسم الأرض بما به صارت أرضاً أمر جائز، إذن فلا بد من وجود مخصص، هذا المخصص إن كان جسماً افتقر في تركبه وتآلفه إلى نفسه وهو محال، وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب[2].

وفي القرآن شواهد كثيرة على هذا البرهان منها قوله تعالى: ﴿ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾[البقرة: ٢٢].

ويرى الرازي في «المطالب العالية» أن مدار هذا الدليل على إثبات أن الأجسام متساوية في تمام ماهياتها، وأن هذا المطلوب صعب الإلزام[3]، كما يذكر أن هذا الدليل يقوم على ثلاث مقدمات هي[4]:

المقدمة الأولى: الأجسام متساوية في تمام الماهية.

المقدمة الثانية: ما دامت الأجسام متماثلة في ذواتها وحقائقها... فيجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر.

المقدمة الثالثة: كل جسم موجود فلا بد له من حيز معين، ولا بد له من

---

(١) الأربعين ١/ ١٢١، وراجع: المطالب العالية ١/ ١٧٧ ـ ١٨٣، ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) راجع: المعالم ص٣٩ ـ ٤٠، والأربعين ١/ ١٢١ وما بعدها، والخمسين ص٢٦ ـ ٢٧، والمطالب العالية ١/ ١٨٤ ـ ١٨٥، وإثبات وجود الله ص١٣٧ ـ ١٤٢.

(٣) راجع: المطالب العالية ١/ ١٧٧.

(٤) راجع: الأربعين ١/ ١٢٢ ـ ١٢٤.

شكل معين، ولا بد أن يكون صلباً أو رخواً، فثبت افتقار جميع الأجسام في جميع صفاتها إلى موجود ليس بجسم ولا جسماني.

الدليل الرابع ـ الاستدلال بحدوث الصفات:

ويطلق عليه أيضاً «حدوث الأعراض»، يقول الرازي: «اعلم أن قبل العلم بإمكان ذوات الأجسام، وقبل العلم بحدوثها نشاهد حدوث أحوال وصفات لا يقدر البشر عليها فلا جرم يمكننا أن نستدل بها على وجود الصانع»(١)، وهذا الدليل أقرب إلى منهج القرآن الكريم(٢)، وهو يقوم على الاستدلال بأحوال السماوات والأرض وتكون الأنفس، لذلك يحصر الرازي هذا الدليل في نوعين اثنين من الدلائل هما دلائل الآفاق ودلائل الأنفس، كما قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[فصلت: ٥٣]، فمن أمعن النظر في هذا العالم وتدبر في أجزائه علويها وسفليها، ظهر له أن هذا العالم مبني على الوجه الأصلح والأصوب والترتيب الأفضل والأتقن، ويشهد العقل بأن وقوع الشيء على هذا النحو من الصلاح والإتقان لا يكون إلا بتدبير حكيم عليم، وبهذا الطريق يمكن الاستدلال على وجود الله تعالى.

ويحدد الرازي ضوابط هذا الباب فيرى أن محل الاعتبار إما أن يكون **العالم الأعلى أو العالم الأسفل**، فإن كان محل الاعتبار هو العالم الأسفل، فالاستدلال يقع فيه على وجوه(٣):

---

(١) المطالب العالية ١/ ٢١٥.

(٢) راجع: د/ محمد السيد الجليند: تقريب التراث درء تعارض العقل والنقل ص١٧١، وراجع: الرازي: المطالب العالية ١/ ٢١٥ ـ ٢٣٢، وذكر هذا الدليل في إثبات وجود الله ص١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣) راجع: المطالب العالية ١/ ٢٣٣ وما بعدها، وعجائب القرآن ص٥ ـ ١٠.

الأول: العجـائب الكثيرة التـي أودعها الله ﷻ في بدن الإنسان، وروحه، ونفسه.

الثاني: عجائب أحوال الحيوانات وتفاصيلها.

الثالث: عجائب أحوال النبات.

الرابع: عجائب أحوال المعادن (خواصها، وتأثير بعضها في بعض، وتولد العجائب من كيفية امتزاجها).

الخامس: عجائب الآثار العلوية.

السادس: عجائب طبقات العناصر.

السابع: العجائب الحاصلـة بسبب المناسبات المعتبـرة بين تلك الأشياء، وكيفية معونة كل واحد في حفظ نوع الباقي.

وأما في حال كون محل الاعتبار **هو العالم الأعلى**، فالبحث يكون من وجوه:

الأول: معرفة طبائع الأفلاك والكواكب.

الثاني: معرفة مقاديرها، وعين كل واحد منها.

الثالث: معرفـة حركاتهـا المختلفة بحسب الطول والعرض، ووقوع تلك الحركات على الوجه الأصوب والأصلح، والذي يحدده الرازي بخمس وأربعين حركة.

الرابع: ارتباط أحوال العالم الأسفل بأحوال حركات الأجرام العالية، بسبب الحركة اليوميـة يتعاقب الليل والنهـار مع ما فيهمـا من المصـالح، وكذلك تغـير الفصول.

الخامس: كيفية ارتباط أحوال العالـم بحركة الشمس.

السادس: التأمل في أحوال الكواكب الثابتة والكواكب السيارة، فقد أودع الله

تعالى فيها حكماً باهرة، وأسراراً عجيبة لا سبيل للعقول البشرية إلى معرفتها إلا في قليل القليل[١].

ويرى الرازي أن هذا النوع من البحث بحر لا ساحل له، وفي القرآن الكريم الكثير من هذا النوع من الأدلة[٢]، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[البقرة: ١٦٤].

ويرى الرازي أن هذه الطريقة هي الغالبة في الكتب الإلهية وذلك لسببين[٣]:

الأول: إنها أقرب إلى أفهام الخلق، وأوقع في القلوب، وأشدها التصاقاً وتأثيراً بالعقول، لأن الأدلة القرآنية يجب أن تكون بعيدة عن الدقة، وأقرب إلى الأفهام؛ لينتفع بها كل الناس من الخواص والعوام.

الثاني: غرض القرآن الكريم من فرض هذه الأدلة تحصيل العقائد الحقة في القلوب، وليس غرضه المجادلة[٤].

وهي أبعد عن جهات الشبهات وذلك لعدة أسباب هي:

١ - إن هذا النوع من الدلائل الحس والخيال معاً ضد العقل فتزول الشبهات.

٢ - إنها كثيرة متعاضة بسبب الكثرة، والتوالي يفيد القوة والجزم.

---

(١) راجع: المطالب العالية ١/ ٢٣٣ - ٢٣٥.

(٢) راجع: المطالب العالية ١/ ٢٣٥.

(٣) راجع: التفسير ٢/ ٣٣٣، والمطالب العالية ١/ ٢١٦ - ٢١٧.

(٤) راجع: التفسير ٢/ ٣٣٣، والمطالب العالية ١/ ٢١٦ - ٢١٧، وراجع: إثبات وجود الله تعالى ص١٥٧.

٣ ـ إن هـذه الأشياء دلائل من بعـض الوجـوه، وهي منافع من وجه آخر، والإنسان مجبول على حب المنافع، فحبه لها وميل طباعه إليها يمنعه من إنكارها، ومن إلقاء الشبهات فيها.

٤ ـ لا ينفـك في شيء من أحـواله عن مشـاهدة شيء فيها، ومباشرة قسم من أقسامها، وكثرة الممارسة تفيد الملكة الراسخة.

لهذه الوجوه رجح الرازي هذه الطريقة على سائر الطرق الأخرى[١]، والكتب الإلهية مملوءة من هذا النوع من الدلائل ولا سيما القرآن العظيم. يقول الرازي: «متى أوردت أنواعاً كثيرة من هذه الدلائل، طابـت القلوب، وخضعت النفوس، وأذعنت الأفكـار، للإقرار بوجـود الإله الحكيم، ومن أراد الاستقصاء فيه فكأنه لا يتم مقصوده إلا بشرح أسرار حكمة الله تعالى في جميع مخلوقاته، وكل مبدعاته في عالمي الخلق والأمر، وحشر الأجساد، والأرواح»[٢].

فدلائل وجود الله وقدرته إما أن تكون من دلائل الأنفس أو من دلائل الآفاق:

١ ـ أما دلائل الأنفس:

المراد منها الاستدلال بأحوال بدن الإنسان، ودلالة أحوال نفسه على وجود الصانع الحكيم[٣]، فتكون الإنسان من أعراض لا يقدر عليها البشر، مثل النطفة،

---

(١) راجع: إثبات وجود الله ص١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) المطالب العالية ١/ ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٢٧/ ٥٣٠... عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [غافر: ٦٧]، وراجع أيضاً: عجائب القرآن ص٦.

فالنطفة جسم متشابـه الأجزاء في الصورة، فهي إما أن تكون متشابهة الأجزاء في نفس الأمر، أو لا تكـون، فإن كان الأول فنـقول: المؤثر في طباع الأعضاء وفي أشكالهـا يمتنع أن تكون الطبيعـة، لأن الطبيعـة تقتضـي شكلاً واحداً هو الكرة، فوجب أن يتولد الحيوان على شكل الكرة، وعلى طبيعـة واحـدة بسيطة. وهـذا خلف.

وإن كان الثاني يجب أن يولد كل واحد من تلك الأجزاء على شكل الكرة، فيكون الحيوان على شكل كرات مضموم بعضها إلى بعض، وهذا خلف. فثبت أن خالق أبدان الحيوانات ليست الطبيعة بل فاعل مختار[1].

ثم إن كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه ما كان موجوداً مثل ذلك، وأنه صار الآن موجوداً، وأن كل ما وجد لعدم فلا بد له من موجد، وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبدان، ولا سائر الناس، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يختلف عن هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص[2].

ومـن الجدير بالذكر أن الرازي قد أفـرد كتاباً سمـاه «أسرار التنـزيل وأنوار التأويل» للحديث عن هذا الدليل، وأساس هذا الدليل عند الرازي ما نشاهده من أحوال وصفات لا يقدر عليها البشر، لذا فالرازي يستدل بها على وجود الله ﷻ، فهـذه الأجسام إما أن تكون أجسامـاً فلكية أو أجسامـاً عنصرية، وهذه التركيبات

---

(١) راجع: الرازي المعالم ص٤٠، والأربعين ١/ ١٢٩ ـ ١٣١، المطالب العالية ١/ ٢١٨ ـ ٢٢٧، وراجع: إثبات وجود الله ص١٥٩.

(٢) راجع: التفسير ٢/ ٣٣٢.

العظيمة والهيئات المطابقة للحكمة في بدن الإنسان لا يمكن صدورها إلا من حكيم عليم[١].

٢ ـ أما دلائل الآفاق:

فالمراد منها كل ما هو غير الإنسان من كل هذا العالم، وأقسامه كثيرة، منها أحوال الشمس، وأحوال السماء، والأرض، والليل، والنهار[٢]... وحاصل دليل الآفاق أن ما نلمسه من تغير في العالم[٣]، من رعد، وبرق، وسحاب، واختلاف الفصول، ... كل هذا يدفعنا إلى الجزم بوجود الصانع.

وينقسم هذا الدليل عند الرازي إلى سفلي عنصري وإلى علوي فلكي، أما الدلائل السفلية العنصرية فهي الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن، وأما العلوية الفلكية فتعني: الاستدلال بأحوال الأفلاك والكواكب على وجود الصانع[٤]، ويرى الرازي أن هذا النوع من الاستدلال، أي الاستدلال بحدوث الأنفس والآفاق أقرب إلى أفهام الخلق وأشهدها التصاقاً بالعقول، لذا خص الله تعالى هذا النوع من الدلالة في سائر كتبه المنزلة، واعتبره بأنه الأكثر تأثيراً في العقول، والأوقع في القلوب[٥].

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٢) التفسير الكبير ٢٧/ ٥٣٠.

(٣) راجع: مقال: د/ هند شلبي: مشاكل الألوهية من خلال تفسير الرازي ص٦٢، مجلة الجامعة التونسية «النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين»، العدد الثامن، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

(٤) راجع: إثبات وجود الله ص١٦٧ ـ ١٧١.

(٥) راجع: التفسير ٢/ ٣٣٣، وراجع: الرازي: إثبات وجود الله ص١٥٨، ود/ فتح الله خليف: فخر الدين الرازي ص٧٥.

ودلائل الآفـاق أدل على كمـال القدرة من دلائل الأنفـس كما قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧]، ودلائل الأنفس أدل على نفاذ الإرادة[١].

ولا ننسى أن نذكر أن هذا الدليل كان محل اهتمام المتكلمين، فكانوا يستدلون بإحكـام الأفعال وإتقانها على وجود الله، فهذا الدليل كما يقول الرازي «هو عين دليل المتكلمين»[٢].

ويلاحـظ هنـا بعـد ذكـر الأدلـة التي ساقها الرازي في إثبات وجود الله أنه ذكـر في البدايـة أنها عبارة عن ست طرق، لكن عنـد الشرح لم يذكر سوى أربـع طرق.

ويوجد طرق أخرى وأدلة أخرى ذكرها الرازي في كتبه الأخرى هي[٣]:

١ ـ الدليل الذي استدل به الصوفية:

ويسميـه الرازي طريقة أصحاب الرياضات[٤]، وتجريد النفس، فأصحاب هذه الطريقة يزعمون أن العلم بوجود الله تعالى ضروري وبدهي، يحصل في النفس بالرياضة والمجاهدة من غير كسب ولا برهان[٥]، ويعلق الرازي على هذه الطريقة بقـوله: «**إنها طريق عجيـب لذيذ قوي مـاهر**»[٦]، فهي لا تعتمد على مقدمات،

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٦/ ٥٥٨.

(٢) راجع: التفسير ١/ ٣٣.

(٣) راجع: المطالب العالية ١/ ٢٤٩.

(٤) للتوسع في عرض أدلتهم راجع: المطالب العالية ١/ ٢٥٤ ـ ٢٧٢.

(٥) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٤٥١.

(٦) أسرار التنزيل ١/ ١٣٥.

ولا تستعمل وسائل الحس، ونجد الرازي يميل إليها في التفسير الكبير، ويرى أن الجمع بين طريقة الصوفية وبين غيرها من الطرق العقلية، أقوى من الاكتفاء بواحدة من هذه الطرق، فبالجمع يتقوى أحدهما بالآخر[١].

٢ ـ طريقة الإحكام والإتقان:

دلت المشاهدة على أن الموجودات في هذا العالم في غاية الإتقان والحكمة، ويكفي النظر في جسم الإنسان وما فيه من الدقة والإحكام والإتقان، والمنافع الجليلة والبدائع الغريبة ليستدل على أن هذا الإتقان والإحكام لا يمكن أن يكون إلا بفعل عاقل.

ويؤكد الرازي على أن من يتأمل في هذه الطريقة، ويرفض عن نفسه كل الاعتقادات والمقالات الباطلة سيجد من نفسه الاعتراف بإثبات المدبر عند مشاهدة خلقة الحيوان[٢].

٣ ـ طريقة الحركة:

وهي طريقة الطبيعين ـ يقصد بهم أرسطو[٣] ـ استدلوا بالحركة على وجود الله

---

(١) راجع: المطالب العالية ١/ ٢٣٩.

(٢) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٤٥١، وراجع: د/ خليف: فخر الدين الرازي ص١٠٨ ـ ١٠٩.

(٣) **أرسطو**: من أعظم فلاسفة اليونان، تتلمذ على أفلاطون، وهو أستاذ الاسكندر الأكبر كان يحاضر بتلاميذه ماشياً فسموا بالمشائيين، لقب بالمعلم الأول، له مصنفات كثيرة منها الأورغانون في المنطق، و(السماء) و(الكون) و(الفساد) و(ما بعد الطبيعة)، وكتب في السياسة والأخلاق والشعر، راجع: د/ عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة ١/ ١٢٢ وما بعدها، مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٩٩م.

تعالى، ويقوم هذا الدليل على الاستدلال بوجود الحركة على المحرك، وهكذا. ويمتنع اتصال المحركات لا إلى نهاية، على وجود محرك أول غير محرك هذا المحرك الأول الذي لا يتحرك هو واجب الوجود(١).

٤ ـ طريقة البداهة والفطرة:

من الناس من يرى أن العلم بالله تعالى علم بدهي، فالإنسان يجد نفسه عند الوقوع في المحن يتضرع إلى موجود قادر يخرجه مما هو فيه(٢)، وهذا دليل على أن لهذا العالم إلهاً، يسمع الدعاء ويجيب النداء، فهو تعالى منتهى طلب الحاجات، فالأيدي ترفع إليه والأبصار تخشع له والرقاب تخضع لقدرته(٣)، فـ ﴿فَٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[غافر: ١٤].

وبعد... فهذه هي مجمل الأدلة التي ذكرها الرازي في إثبات وجود الله تعالى، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال، **وهو أي واحد من هذه الأدلة يعول عليه الإمام فخر الدين الرازي؟!.**

والجواب نجده في كتاب «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» حيث يرى الأستاذ الزركان ـ رحمه الله تعالى ـ أن الرازي مال إلى كل واحد من هذه الطرق والمسالك في الكتاب الواحد، إلا أنه يمكن الجزم بأن الإمام الرازي وإن أخذ

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٤٥١، والمطالب العالية ١/ ٢٣١ ـ ٢٣٢، ٢٧٥، وراجع: د/ هاني نعمان فرحات: مسائل الخلاف بين فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي ص١٢٦.

(٢) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٤٥١، والمطالب العالية ٢/ ٢٧١ ـ ٢٧٢ حيث ينسب هذا الدليل إلى أصحاب الرياضات والمكاشفات.

(٣) المطالب العالية ١/ ٢٧١ ـ ٢٧٢.

بكل هـذه الطرق إلا أنه كان يشعر أن طريقة القرآن الكريم هي الأفضل(١)، وهذا ما تمثلـه وصيتـه خير تمثيل، حيث يتبرأ فيها الرازي من كل طريقة تخالف طريقة القرآن الكريم، وأنا أوافق ـ المرحوم ـ الأستاذ الزركان فيما ذهب إليه ولا سيما أننا نجده يهتم بهذا الدليل، وبهذه الطريقة ويفرد لها كتاب أسرار التنزيل، كما نجده يهتم بها في تفسيره الضخم للقرآن الكريم، ويقول الرازي: «ونختم هذه الفصول بخاتمة عظيمة النفع، وهي أن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون، وإن كانت كاملة قوية إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي إنها أقرب إلى الحق والصواب، وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة، وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات، وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد، وهو المنع من التعمق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصب، وجرب مثل تجربتي، علم أن الحق ما ذكرته، ولما ثبت أن هذا الطريق الذي ذكره الله في القرآن أنفع وفي القلوب أرجح، لا جرم أفردنا له باباً مستقلاً، وهو القسم الثاني من هذا الكتاب، ونسأل الله تعالى الهداية والرحمة والإرشـاد إلى الحق بفضله، فإنه خير موفق ومعين»(٢).

وبعد أن تعرفنا على أدلة الرازي على إثبات وجود الله ﷻ فإننا لا نقول: هل كان الرازي في طريقة إثباته مع الأشاعرة؟ أم مع المعتزلة؟

والسبـب في ذلك أن الرازي جمـع بين أدلة الجميع، أدلة المتكلمين عامة والفلاسفـة والصوفيـة ـ وإن فضـل في آخر حياته طريقة القرآن ـ وهذا يقودنا إلى

---

(١) راجع: الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢) الرازي: المطالب العالية ١/ ٢١٦، وإثبات وجود الله تعالى ص١٧٥ ـ ١٧٦.

التأكيد على أنه لا يمكن حصر الأدلة التي تثبت وجود الله ﷻ، فأدلة وجود الله تعالى متأتية من طرق وأدلة عدة تستوعبها وتتفهمها العقول، وإن اختلفت طرق استنباطها فهي لا تعدو أن تكون إثباتاً وتأكيداً لوجود الله العظيم، فما ذهب إليه الأشاعرة حق، وما ذهب إليه المعتزلة حق، وإن اختلفت طرقهم، والله أعلم.

وبعد عرضنا لمسألة وجود الله تعالى عند الرازي ننتقل للتعرف على رأي الرازي في قضية الصفات الإلهية، وهذا ما سنعالجه في الفصل التالي.

* * *





الفصل الثاني

الأحكام العامة للأسماء والصفات عند الرازي

المبحث الأول
الأسماء الحسنى

*** تمهيد:**

مضى النبي ﷺ والمسلمون جميعاً أمة واحدة لم يحدث بينهم أي خلاف في العقائد، فقد خاطب الإسلام العقل، ودعا الإنسان إلى النظر في آثار مخلوقات الله تعالى، وسار الصحابة في الصدر الأول على هذا المنهج، وكان الرسول ﷺ قدوتهم في النظر والسلوك، فلقد عاينوا التنزيل، وسألوا، واستفسروا عن القضايا التي تحتاج إلى شرح وإيضاح(١)، ففهموا ما أراد الله منهم، وما احتاج منه إلى بيان بينه لهم رسول الله ﷺ بسنته المطهرة(٢)، فالصحابة رضوان الله عليهم آمنوا بأصول الدين عن فهم ونظر واقتناع عقلي، وما كان توجيههم الأسئلة للرسول ﷺ إلا لمعرفة ما لم يدركوه، ولم يكن رغبة في الجدل المذموم أو التشكيك(٣)، لقد كان

---

(١) راجع: د/ مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ص٢٤، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

(٢) راجع: ابن منده: الإيمان ص٤، تحقيق: د/ علي بن محمد بن ناصر الفقيهي المجلس العلمي لإحياء التراث الإسلامي الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ود/ أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص١١، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط: ١٩٧٩م.

(٣) راجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: في علم الكلام مذاهب وقضايا ص٥٦ ـ ٥٧، ط١، =

الصحابة حريصين على الفهم والاستيعاب لكل ما يتعلمونه فعثمان بن عفان وعبدالله ابن مسعود ﷺ قالا: «كنا إذا تعلمنا من النبي ﷺ عشر آيات لم نجاوزها حتى نتعلم ما فيها من العلم والعمل»، وقالوا: «فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً»(١).

والأمثلة على ذلك كثيرة لا حصولها، ولكن ما إن انتهى عصر الخلفاء الراشدين، وجاء عصر الأمويين حتى ظهرت فرق كثيرة، فخاضوا في العقيدة وبحثوا في الذات والصفات بحثاً أبعدهم عن صفاء العقيدة وبساطتها، وأدى إلى ظهور الجدل المذموم الذي نهانا عنه رسول الله ﷺ.

وفي هذا الفصل سوف نتحدث عن أسماء الله تعالى، وهل الاسم عين المسمى؟ وعلاقة الأسماء بالصفات، وعدد معاني أسماء الله تعالى، وإطلاق أسماء الله تعالى هل هي بالشرع أم بالعقل؟ وموقف الرازي من كل ذلك، ثم نتبعه بالحديث عن الصفات عند كل من المعتزلة والأشاعرة، ورأي الرازي في ذلك؟ وهل كان له منهجه الخاص في دراسة الصفات؟ أم أنه كان متابعاً لغيره من العلماء؟! هذا ما سنوضحه ـ بإذن الله ـ في المبحث.

*** الأسماء الحسنى وعلاقتها بالصفات:**

اختلف المسلمون في أسماء الله تعالى من حيث طرق إثباتها، وعددها، ومعانيها، وعلاقتها بالصفات، فبينما يذهب السلف رضوان الله عليهم، وأهل السنة

= ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، د/ عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص١٤٢، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٥م.

(١) سبق تخريجه ابن تيمية: نقض المنطق ص٥٩، والأثر: أخرجه الحاكم عن ابن مسعود: المستدرك على الصحيحين ١/ ٧٤٣، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

عامة من الأشاعرة والماتريدية إلى أن مأخذ هذه الأسماء هو الشرع، وبالتالي فلا يجوز أن نطلق على الله ﷻ اسماً لم يرد ذكره في القرآن أو السنة، أو أجمعت عليه الأمة[١]، في حين ذهب بعض المعتزلة إلى أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس ما دامت أسماء دالة على المدح والثناء[٢].

وحصل خلاف بين العلماء في عدد أسماء الله تعالى، كما حصل خلاف آخر، وذلك في تحديد العلاقة بين الأسماء والصفات، وما المراد بالاسم والصفة، ولقد ذكر الدكتور حسن الشافعي ـ حفظه الله ـ أن هناك عدة محاولات للتفريق بين الاسم والمسمى والصفة، وكلها لا يتميز بالحسم والدقة وذكر منها الآتي:

١ ـ القول: إن الصفات هي الأمور التي قام الدليل العقلي على اتصافه تعالى بها والأسماء هي التي وردت في الخبر الصحيح كتاباً أو سنة.

٢ ـ القول: إن الاسم يراد به في القصد الأول الذات والماهية نفسها، أو من حيث اتصافها بصفة أو أمر ما، أما الصفة فيراد بها هذا المعنى القائم بالذات.

٣ ـ القول: إن الاسم هو الصفة، ولا فرق بينهما، وهو قول ابن عربي[٣].

---

(١) راجع: الجويني: الإرشاد ص١٤٣، والماتريدي: التوحيد ص٣٨، تحقيق: د/ فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية (د. ت)، البيهقي: الأسماء والصفات ص٣، تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ٥/ ٢٩٤، د/ عبد الفتاح الفاوي: في العقيدة ص١٢١، دار أسامة للطبع والنشر، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

(٣) راجع: د/ حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي ص٣٢، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٣م، والآمدي وآراؤه الكلامية ص٢٠٥ ـ ٢٠٦، وراجع: الرازي: لوامع البينات ص٢٤ ـ ٢٥.

ويفرق الرازي بين الاسم والصفة ويعتمد على اللغة حيث يقول: إن الاسم هو ما دل على ذات فقط، أما الصفة فهي ما تدل على ذات موصوفة، ووضح ذلك بقوله: «الاسم ماهية تعتبر من حيث هي هي، مثل: السماء والأرض والرجل والجدار، أما الصفة فهي ماهية موصوفة بصفة معينة مثل: الخالق، والرازق والطويل والقصير»(١)، وهو ما ذهب إليه الباقلاني (ت٤٠٣هـ) من قبل(٢).

هذا وقد بحث الرازي هذه المسائل كلها في كتبه المختلفة، وسأعرض لرأيه في هذه المسائل بالتفصيل، وسأبدأ الكلام عن عدد أسماء الله تعالى.

*** عدد أسماء الله تعالى:**

أمرنا الله ﷻ أن ندعوه بأسمائه الحسنى، التي سمى بها نفسه في القرآن الكريم، أو على لسان رسوله الكريم ﷺ، فقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[الأعراف: ١٨٠].

ومن الأسماء الحسنى التي أمرنا الله أن ندعوه بها ما جاء في سورة الحشر، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[الحشر: ٢٢ ـ ٢٤].

وجاء في الحديث الشريف قوله ﷺ: «**إن لله تسعة وتسعين اسماً ـ مائة إلا**

---

(١) لوامع البينات ص٢٤ ـ ٢٥.

(٢) راجع: التمهيد ٢١٢ ـ ٢١٥، ود/ علي عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين ص٦٩، الناشر مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

واحداً ـ من أحصاها دخل الجنة»[1].

وبناءً على هـذا الحديث فقد اختـلف العلمـاء هل هـذا العدد يفيد الحصر بحيث لا يمكن أن نزيد على هذا العدد شيئاً؟ أم أن هناك ثمة معنى آخر يمكن أن نفهمه من ذكر هذا العدد؟

لقد اتفق أكثر العلماء ـ ومنهم الرازي ـ على أن أسماء الله ﷻ لا حصر لها، وأن التخصيص بالعدد المذكور في الحديث السابق ليس فيه نفي الزائد عليها، وأنه يحتمل أن يكون سبب التخصيص أمرين اثنين:

الأمر الأول: إن هذه الأسماء أشهر وأعظم وأجل من غيرها[2].

الأمر الثاني: الكلام لا يتم إلا بقولنا: «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة».

وهذا لا يعني أنـه ليس لـه من الأسماء غيرها، كقولنا مثلاً: إن لزيـد ألف درهم أعدها للصدقة، فهذا لا يدل على أنه ليس له من الدراهم أكثر من الألف، والذي يدل على صحة هذا التأويل ما رواه عبدالله بن مسعود ﷺ [أن النبي ﷺ كان يدعو ويقول: «**اللهم إني عبـدك وابن عبـدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل**

---

(١) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ٨/ ١٧٥، رقم الحديث ٢٦٧٧، (ك) الذكر والدعاء، (ب) في أسماء الله تعالى، وصحيح البخاري ٢/ ٩٨١، (ك) الشهادات، (ب) ما يجوز من الاشتراك، رقم الحديث ٢٧٣٦، وأيضاً (ك) التوحيد، (ب) إن لله مائة اسم إلا واحداً.

(٢) راجع: الرازي: لوامع البينات ص٧٢، والبيهقي: الأسماء والصفات ص٦.

القرآن العظيم ربيع قلبي، ونور صدري، وذهاب حزني، وجلاء همي وغمي»[(١)][(٢)].

وفي الحقيقة إننا لا نعرف أحداً حصر الأسماء في هذا العدد غير ابن حزم (ت٤٥٦هـ)، وحجته في ذلك نص الحديث، فنص الحديث يدل على الحصر ـ في رأي ابن حزم ـ فهو مانع من أن يكون له أكثر من ذلك العدد، وإلا لزم من ذلك ـ أي القول بعدم الحصر ـ تكذيب الرسول ﷺ، واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[البقرة: ٣١]، فأسماء الله تعالى داخلة فيما علمه الله تعالى لآدم، فلا يجوز الزيادة عليها[(٣)].

والرد على ابن حزم سهل وميسر، وهو أنه قد جاء في القرآن والسنة النبوية ذكر أسماء أكثر من هذا العدد، فقد ورد في القرآن أسماء لله تعالى لم تدرج في التسعة والتسعين المشهورة في حديث الترمذي منها (المولى، الغالب، القاهر، . . .)، وجاء في رواية ابن ماجه لأحاديث أسماء الله تعالى أسماء لم تذكرها الرواية الترمذية مثل: (التام، القديم، الوتر، . . .)، كما ورد في الأحاديث النبوية بعض الأسماء

---

(١) المستدرك على الصحيحين ١/ ٦٩٠، رقم الحديث ١٨٧٧، ومصنف ابن أبي شيبة ٦/ ٤٠، رقم الحديث ٢٩٣١٨، تحقيق: كمال يوسف الجود: مكتبة الرشد، الرياض، ط١، وصحيح ابن حبان ٣/ ٢٥٣، رقم الحديث ٩٧٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ، ومسند الإمام أحمد ١/ ٣٩١، مؤسسة قرطبة، (د. ت)، وأخرجه أحمد عن ابن مسعود، برقم ٣٥٢٨، مسند المكثرين من الصحابة مسند أحمد بن مسعود في سنده فضيل بن مرزوق، وهو صدوق، التذكرة ٣/ ١٣٦٢.

(٢) راجع: الرازي: لوامع البينات ص٧٢، وراجع: محمد زكي الدين محمد أبو القاسم: جامع البيان لما اتفق عليه الشيخان ١/ ٣٤٧، دار الصفوة للطباعة، الغردقة، ط٣، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

(٣) راجع: ابن حزم: الفصل ٢/ ٣٤٥ ـ ٣٤٦، تحقيق: د/ محمد إبراهيم، ود/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ـ بيروت ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

مثل (الحنان، الديان، الجميل، الرفيق، . . .). . . من هذا تبين أن أسماء الله غير محصورة في التسعة والتسعين(1)، وأسماء الله تعالى تدل على كمالات له، وكمالات الله لا يمكن حصرها. فبذلك يبطل قوله بحصر الأسماء بعدد معين.

والحديث السابق يثير تساؤلاً **وهو ما المراد بقوله: «أحصاها»؟** فالرسول صلوات الله وسلامه عليه قد قرن بين إحصائها ودخول الجنة، وهو أمر في غاية الأهمية، لذا فقد بحث العلماء في المعنى المراد من كلمة «إحصاء»، واختلفوا في تحديد هذا المعنى، وذكر الرازي أن «الإحصاء» يحتمل أربعة أوجه(2):

الأول: الإحصاء بمعنى العد، أي يعدها، فيدعو الله ﷻ بها لقوله ﷻ: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[الجن: 28].

الثاني: الإحصاء بمعنى: الإحصاء باللسان مقروناً بالإحصاء بالعقل، فإذا وصف العبد الله ﷻ بأنه الملك استحضر في عقله أقسام ملك الله وملكوته، فالمعتبر إذاً حصول العلم بمعنى الصفة.

الثالث: الإحصاء بمعنى: الطاقة، قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾[المزمل: 20]، أي لن تطيقوه، والمراد أن من أطاق رعاية حرمة هذه الأسماء أدخل الجنة، مثلاً من قال: (الرزاق) علم الإنسان أن الله ﷻ متكفل برزقه، فيثق بوعده، كما يثق بوعد الملك المجازي، وهكذا سائر الأسماء، فالمعتبر هنا الإتيان بالعبودية على وجه يليق بمعرفة هذه الصفات.

---

(1) راجع: الشيخ/ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: العقيدة الإسلامية وأسسها ص214 ـ 215، دار القلم، دمشق، سوريا، ط7، 1415هـ ـ 1994م.

(2) راجع: لوامع البينات 79 ـ 80، وراجع: محمد زكي الدين محمد أبو القاسم: جامع البيان لما اتفق عليه الشيخان 1/ 354 ـ 356.

الرابع: أحصاها، طلبها من القرآن، ومن الأحاديث الصحيحة، ومن دلائل العقل، حتى يلتقط منها تلك الأسماء التسعة والتسعين. وهذا كما يرى الرازي لا يمكن تحصيله إلا بعد تحصيل العلوم (علوم الأصول والفروع) وبذلك يكون قد بلغ الغاية القصوى في العبودية[١].

وهنا أقوال أخرى تفسر معنى الإحصاء منها، القول: إن معنى أحصاها، أي حفظها، وعمل بها، وأنا أميل إلى القول بالوجه الثالث وهو القول بأن أحصاها يعني أطاقها، وأحسن المراعاة لها، فمجرد الحفظ أو العد لا يمكن أن يكون غاية في حد ذاته، وأرى أن الأهم هو مراعاة هذه الأسماء والمحافظة على ما تقتضيه والتصديق بمعانيها، والله أعلم.

*** طرق إطلاق أسماء الله تعالى:**

أسماء الله تعالى توقيفية عند السلف وجمهور الأشاعرة، بخلاف الباقلاني (ت٤٠٣هـ) والمعتزلة، فقد ذكر الإمام الرازي أن مذهب أصحابه الأشاعرة في هذه المسألة أن أسماء الله توقيفية. يقول الأشعري (ت٣٢٤هـ) في هذا الصدد: «فالأسماء ليست إلينا ولا يجوز أن نسمي الله تعالى باسم لم يسم به نفسه، ولا سماه به رسوله ﷺ ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه»[٢]، وأما الباقلاني (ت٤٠٣هـ) فقد خالف أصحابه الأشاعرة وقال برأي المعتزلة، وهو أنه متى دل العقل على أن معنى اللفظ ثابت في حق الله سبحانه، جاز إطلاق ذلك اللفظ على الله تعالى سواء ورد الشرع به أم لم يرد[٣]، يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): «اعلم أن جميع

---

(١) راجع: الرازي: لوامع البينات ص٧٩ ـ ٨٠.

(٢) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص٢٥، المكتبة الأزهرية، ط١، ١٩٩٣م.

(٣) راجع: لوامع البينات ص٣٣ وما بعدها، والتفسير الكبير ٧/ ٣٧٦، وراجع: الغزالي المقصد =

ما ذكرناه في الدلالـة على حسن إجراء الأسماء على المسميات من غيـر إذن يدل على حسن إجرائها على القديم ـ تعالى ذكره ـ من غير إذن لأنا إذا علمناه بالعقل، وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف، وعلمناه فاعلاً لما أحدثه، لـم يمتنـع أن تجري عليه من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته، وما أوجده من فعله»[١].

بينما يذهب الإمام الرازي إلى أن **أسماء الله تعالى توقيفية، أما الصفات فهي غير توقيفية**[٢] حيث يقول: «وأما في أسمائه، فأن لا يذكر سبحانه إلا بالأسماء التي ورد التوقيف بها»[٣]، وهو رأي الغزالي أيضاً (ت٥٠٥هـ)[٤].

ويستدل الرازي على رأيه **بقياس الأولى**، فالإجماع يمنع أن نسمي الرسول ﷺ باسم ما سمـاه به الله، ولا باسم ما سـمى هو نفسـه به، فإذا لـم يجز ذلك في حق الرسول ﷺ، بل وفي حق أحد من آحاد الناس، فمن باب أولى أن لا يجوز ذلك في حق الله تعالى[٥].

وقبل: الانتقال للحديث عن مسـألة أخرى لا بـد من بيان أمر مهم وهو أن الأشاعرة على الرغم من قولهم: إن أسماء الله توقيفية فإنهم يطلقون على الله ﷻ بعض

= الأسنى ص١٢٣، قدم له الشيخ محمود النواوي، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، مكتبة مطبعة الفجر الجديد ـ مصر (د. ت)، وراجع: رأي المعتزلة في المغني ٥/ ١٩٧.

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ٥/ ١٧٩، تحقيق: أ/ محمود الخضيري.

(٢) راجع: الرازي: لوامع البينات ص٣٣ وما بعدها، والمسائل الخمسون ص٣٥، وهو رأي الغزالي أيضاً. . . راجع: المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ص١١٨.

(٣) الرازي: التفسير الكبير ٧/ ٣٧٦.

(٤) راجع: المقصد الأسنى ص١١٨ ـ ١٢٣ وما بعدها.

(٥) راجع: لوامع البينات ص٣٦ ولقد سبق الغزالي الرازي بالاحتجاج بهذه الحجة، راجع: المقصد الأسنى ص١٢٤ ـ ١٢٦.

الأسماء، وإن لم يرد بها نص ولا إجماع، ومثال ذلك قولهم: القديم، والذات، والشيء، وغيرها[١].

ولقد ناقشهم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في ذلك، وذكر أن المسلمين في أسماء الله تعالى على طريقين اثنين:

الأول: إن أسماء الله شرعية، فلا يسمى إلا بالأسماء التي جاءت بها نصوص القرآن والسنة والإجماع.

الثاني: جواز إطلاق أسماء أخرى بشرط أن يكون معناه في اللغة صحيح، وأن يكون ثابتاً له، ولم يحرم تسميته به.

ويرجح ابن تيمية **القول الثالث**، وهو التفريق بين أن ندعو بالأسماء، أو نخبر عنها، ففي حالة الدعاء لا يجوز أن نسمي الله تعالى بأسماء غير المذكورة بالشرع لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، أما في حالة الإخبار عن الله تعالى فيجوز إطلاق أسماء لم يرد بها الشرع، بشرط أن يكون معناها صحيحاً، ولم يرد في الشرع ما يحرم تسمية الله بها، كما يجوز ترجمة أسماء الله ﷻ إلى غير العربية[٢]، ولقد استطاع ابن تيمية أن يفرق

---

(١) راجع: الرازي: لوامع البينات ص٣٤١، والمسائل الخمسون ص٣٢، والغزالي: المقصد الأسنى ص١١٦، والبيهقي: الأسماء والصفات ص٩.

(٢) راجع: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٩/ ٣٠١، وراجع: ٣/ ٥٩ رده على المعتزلة في مجموع الفتاوى، ودرء التعارض ١/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨، وراجع: ابن القيم: بدائع الفوائد ١/ ١٨٢، تعليق وتصحيح: محمود غانم غيث، الناشر مكتبة القاهرة، ط٢، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، ود/ عبد الرحمن صالح المحمود: وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٠٤١ ـ ١٠٤٢، مكتبة الرشد، السعودية، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

بدقة في هذه المسألة بين الدعاء والإخبار، أما بالنسبة للمتكلمين، فالسبب في ذكرهم لهذه الأسماء التي لم ترد بالشرع؛ كان بسبب خوضهم في علم الكلام، واصطلاحات الفلاسفة.

فاضطروا إلى مجاراتهم حتى لا ينفوا عن الله ﷻ ما هو ثابت له[١]، وأجاز الرازي أيضاً ـ كابن تيمية ـ تسمية الله بأسماء أخرى في حالة الترجمة حيث قال: «أليس أن العجم يسمون الله تعالى بقولهم: «حذاي» والترك بقولهم: «تنكري» وأجمعت الأمة على أنهم لا يمنعون من هذه الألفاظ مع أن التوقيف ما ورد بها»[٢].

*** معاني أسماء الله تعالى عند الرازي:**

ألف الإمام الرازي في شرح أسماء الله الحسنى كتاباً رائعاً أسماه «لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات»، وهو كتاب قيم، ذكر فيه الكثير من المسائل، ومن أهم ذلك شرحه لأسماء الله ﷻ، وكثيراً ما كان يعتمد على اللغة في بيان أسماء الله تعالى، كما كان ينقل أقوال من سبقه في شرحه للأسماء من شيوخه الأشاعرة، ومن علماء الصوفية، **وبشكل عام فالرازي في شرحه لأسماء الله تعالى أشعري**[٣]، فهو يفسر أسماء الله تعالى بما يوافق مذهب الأشعري والأشاعرة، أذكر على سبيل المثال قوله في تفسير اسم الله «العلي»: «فثبت أنه سبحانه أعلى من جميع الموجودات في المراتب العقلية، وجل وتقدس عن أن يكون علوه عليها

---

(١) راجع: د/ عبد الرحمن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٠٤٢.

(٢) الرازي: لوامع البينات ص٣٦.

(٣) راجع: الرازي: لوامع البينات ص٢٥٢، ص٣٣٢ اسم النور، وص٣٠٢ تفسير اسم الصمد، وانظر أيضاً: المباحث المشرقية ٢/ ٥٠٠ ـ ٥٠١.

في المكان والجهة»[١].

فالرازي هنا يفسر العلو بعلو الشرف والمكانة، وينفي أن يكون المعنى المراد من العلو هـو علو الله على خلقه، وهو بهذا يوافق مذهب الأشاعرة، ويؤكد على رأيه هذا في التفسير حيث يقول: «اعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك كثيراً»[٢]، ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[الأنعام: ١٨]، «ويمتنع كونه تعالى في المكان والجهة»[٣].

*** علاقة الاسم بالمسمى أو بالصفة:**

من المسائل التي تطرق إليها علماء الكلام بالبحث مسألة هل الاسم هو المسمى أو غيره، ويرى الرازي أنه: بحث لفظي قليل الفائدة[٤]، وأنه يجري مجرى العبث[٥]، وكما قال الغزالي (ت٥٠٥هـ) عنه: «الطويل الذيل القليل النيل»[٦]، وقد اختلفت مواقف المتكلمين في هذه المسألة لاختلافهم في تفسير الألفاظ كلٌّ بما يتوافق مع مذهبه، وهو ما ذكره نور الدين الصابوني (ت٥٨٠هـ)[٧] حيث قال: «وحاصل الاختلاف راجع إلى أن أسماء الله تعالى قديمة أم حادثة؟ فمن جعل

(١) الرازي: لوامع البينات ص٢٥٣.

(٢) التفسير الكبير ٧/ ١٣.

(٣) راجع: الأربعين ١/ ١١٣.

(٤) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٢١٣.

(٥) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٦/ ١١١.

(٦) راجع: الغزالي: المقصد الأسنى ص١٠، وراجع: الرازي: لوامع البينات ص١٦ حيث يقول: «وكان اللائق بالعقلاء أن لا يجعلوا هذا الموضع مسألة خلافية».

(٧) **نور الدين الصابوني**: هو أحمد بن محمود بن أبي بكر البخاري الحنفي، من علماء الكلام توفي عام ٥٨٠هـ في بخارى، له مصنفات في علم الكلام. (الأعلام ١/ ٢٥٣).

الاسم غير المسمى يقول: إنها حادثة، ومن قسم الكلام يقول: بعضها حادثة وبعضها قديمة، ومن قال: إن الاسم والمسمى واحد، قال: بقدم الاسم مطلقاً»[١]، ويمكننا حصر الآراء في هذه المسألة بأربعة أقوال:

القول الأول:

الاسم غير المسمى وغير التسمية، وهو قول المعتزلة[٢]، ودليلهم أن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمى لكان ذلك حكماً بتعدد الآلهة، لكن حجتهم غير مسلمة، لذلك رد عليهم الجويني (ت٤٧٨هـ) من وجهين اثنين:

الأول: قد يراد بالاسم التسمية، وهذا لا ننكره، فيحمل الإطلاق عند ذلك في الأسماء على المسميات.

الثاني: أن كل اسم يدل على فعل فهو اسم؛ لذا فالأسماء هي الأفعال، وهي متعددة، والذي يدل على الصفات القديمة لم يبعد فيه التعدد، وما دل على الصفات

---

(١) محمد آروتشي: نور الدين الصابوني وآراؤه الكلامية من كتابه «الكفاية في الهداية» ص٣٠٠ ـ ٣٠١، دراسة وتحقيق، رسالة ماجستير إشراف: د/ مصطفى حلمي، قسم الفلسفة الإسلامية بدار العلوم جامعة القاهرة. . . وراجع أيضاً: محمود سلامة: قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والمعتزلة مع تحقيق رسالة «العقد الجوهري في الفرق بين الماتريدي والأشعري» للشيخ خالد النقشبندي ص١٢٠ ـ ١٢١، رسالة ماجستير بدار العلوم ـ جامعة القاهرة.

(٢) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٦٤، الرازي لوامع البينات ص١٥، ويذكر الرازي في التفسير الكبير أن المعتزلة قالوا: الاسم غير المسمى ونفس التسمية ١/ ١١٥، وراجع نهاية العقول ٢/ ٢٧٠، حيث ذكر نفس الكلام، وكذلك نقل عنه الآمدي في الآبكار نفس الكلام ٢/ ٩٧٠، وهنا نلاحظ اختلاف الرازي في نقله عن المعتزلة في كتبه، والرأي الصحيح أن المعتزلة يذهبون إلى أن الاسم غير المسمى وغير التسمية راجع: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٣١١.

النفسية، وهي الأحوال فلا يبعد أيضاً تعددها[١].

وذكر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) أن مراد الجهمية[٢] والمعتزلة بقولهم هذا القول أن أسماء الله مخلوقة، وهذا كلام باطل فأسماء الله من كلامه، وكلامه غير مخلوق بل هو المتكلم به... قال الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة[٣].

القول الثاني:

الاسم نفس المسمى وغير التسمية، وهو مذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية[٤]، ومن أدلتهم قول الله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[الأعلى: ١]، والتسبيح ذات الله دون ألفاظ الذاكرين.

القول الثالث:

الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة، وهو رأي الغزالي (ت٥٠٥هـ)[٥]،

---

(١) راجع: الجويني: الإرشاد ص١٣٦.

(٢) **الجهمية**: هم أصحاب جهم بن صفوان تلميذ الجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبدالله القسري سنة (١٢٤هـ) على الزندقة والإلحاد، والجعد أول من ابتدع القول بخلق القرآن وتعطيل الله ﷻ عن صفاته. راجع: صفات الله وأصول التفسير عند ابن تيمية ص٢٢ في الهامش، تقديم وتحقيق: د/ محمد زينهم، دار الرشاد، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

(٣) راجع: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ١٨٨.

(٤) راجع: لوامع البينات ص١٨، د/ أحمد صبحي في علم الكلام ٢/ ٣١١.

(٥) راجع: الغزالي: المقصد الأسنى ص٩، قدم له الشيخ: محمود النواوي، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، ومطبعة الفجر الجديد، مصر (د. ت)، روضة الطالبين وعمدة السالكين ص١٩٣، صححها: الشيخ محمد بخيت، مطبعة السعادة، مصر، مطبوع ضمن كتاب (فرائد اللالي من رسائل الغزالي) ويضم ثلاث رسائل هي: (معراج السالكين، ومنهاج =

وهو ما ذهب إليه الرازي في «لوامع البينات» حيث قال بعد ذكره لرأي الغزالي: «**وهو الحق عندي**»(١).

القول الرابع:

الاسم للمسمى، وهو اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد (ت٢٤١هـ)(٢) وغيره، ودليلهم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[الأعراف: ١٨٠]، وقوله: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[الإسراء: ١١٠]، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): وهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول(٣)، وهناك من أمسك عن القول في هذه المسألة نفياً وإثباتاً، أي أنهم لا يقولون: إن الاسم هو المسمى، ولا غيره، فكلا الإطلاقين بدعة(٤).

وقال شارح الطحاوية، ابن أبي العز (ت٧٩٢هـ): «الاسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا، فالمراد به المسمى نفسه، وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي والرحمن من أسماء الله

= العارفين، وروضة الطالبين)، وراجع: الرازي: لوامع البينات ص١٥.

(١) لوامع البينات ص١٥.

(٢) الإمام أحمد: هو أبو عبدالله الشيباني، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، أصله من مرو وكان أبوه والي سرخس، ولد عام ١٦٤هـ، وتوفي عام ٢٤١هـ. (الأعلام ١/ ٢٠٣)، وراجع للتوسع: الشيخ أبو زهرة: أحمد بن حنبل، حياته وعصره، وآراؤه وفقهه ص١٥ ـ ٢٣، ٧٦، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ت).

(٣) راجع: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ١٨٨.

(٤) راجع: د/ عبدالله نومسوك: منهج الشوكاني في العقيدة ١/ ٣٩٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

فالاسم ها هنا للمسمى، ولا يقال غيره، لما في لفظ الغير من الإجمال، فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه أسماء أو حتى سماه خلقه. . . فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى»[١].

هذه هي أهم الآراء التي ذكرت في هذه المسألة[٢]، والذي أراه صواباً والله أعلم في هذه المسألة ما ذهب إليه ابن أبي العز الحنفي شارح الطحاوية.

وإذا عدنا إلى الإمام الرازي وجدناه في البداية يحدد المعنى المراد من الاسم والمسمى والتسمية، فيقول: «فإن كل تصديق لا بد أن يكون مسبوقاً بتصور ماهية المحكوم عليه والمحكوم به»[٣].

وكلام الرازي هذا يدل على سعة علمه وإحاطته بأصول البحث المنهجي في أي أمر، فحقاً لا بد قبل الخوض في أي مسألة أن يعرف الباحث قضايا المسألة كلها ومعرفة مفرداتها، ولقد حاول الرازي هنا أن يوضح سبب الخلاف، فقال: إن قصد بالاسم أنه عبارة عن اللفظ الدال على الشيء بالوضع، وأن المسمى عبارة عن نفس ذلك الشيء، فهنا يحصل العلم الضروري بأن الاسم غير المسمى، أما إن كان يقصد بالاسم أنه عبارة عن ذات الشيء والمسمى أيضاً ذات الشيء، فهنا نقول: إن

---

(١) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٠٢، تحقيق: د/ عبدالله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت ـ لبنان، الطبعة السادسة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

(٢) للتوسع راجع: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ١٨٥ ـ ٢١٢، حيث بسط الشيخ ابن تيمية الكلام في هذه المسألة.

(٣) راجع: لوامع البينات ص١٥.

الاسم نفس المسمى. فالخلاف ـ كما يرى الرازي ـ كان بسبب أن التصديق ما كان بالتصور[١].

وللرازي في هذه المسألة أكثر من رأي:

الأول: ما جاء في «نهاية العقول» حيث كان يرى أن الاسم قد يكون نفس المسمى وقد يكون غيره، وكان يرى أن هذه المسألة من الفضول، حيث قال: «والناس قد طولوا في هذه المسألة، وهو عندي فضول»[٢].

الثاني: أن الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة، ويمكن القول: إن رأي الرازي في هذه المسألة أن الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة، وهو ما ذكره في كتابه «لوامع البينات»، وكتابه «التفسير الكبير». علماً أن «التفسير الكبير» متأخر عن «نهاية العقول» فيكون الرأي الذي استقر عليه الرازي في النهاية هو ما جاء في «التفسير الكبير»[٣]، وهو أنها أمور متغايرة أي الاسم، والمسمى، والتسمية. ولقد ذكر عدداً من الأدلة لإثبات صحة رأيه[٤]، وقام بالرد على الأدلة التي استدل بها أصحابه الأشاعرة

---

(١) راجع: لوامع البينات ص١٥ بتصرف. وفي الهامش معنى التصور: هو إدراك المفردات كإدراك لفظ محمد وكذلك إدراك لفظ رسول. أما التصديق: فهو إدراك نسبة الرسالة لمحمد وتصديقك لهذه النسبة، راجع الهامش ص١٥ لوامع البينات، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، وجاء في التعريفات: التصور: «حصول صورة الشيء في العقل، وإدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات»، الجرجاني: التعريفات ص٨٣، أما التصديق: «فهو أن تنسب باختيارك الصدق الى المخبر»، راجع: الجرجاني: التعريفات ص٨٢.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٢٧٠.

(٣) راجع: التفسير الكبير ١٠/ ١٠٨.

(٤) راجع: لوامع البينات ص١٦ ـ ١٧.

بعد أن ذكرها بالتفصيل[١]، وتدل ردود الرازي على مقدرته الفائقة في الربط بين العلوم كلها، فهو يربط بين علم الكلام وبين اللغة والتفسير، وكما قال الدكتور أحمد صبحي، فإن مقدرته هذه قل أن يجاريه فيها أحد من المتكلمين[٢].

وبناءً على القول: إن مذهب المعتزلة في هذه المسألة أن الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة، يكون الغزالي (ت٥٠٥هـ) والرازي متابعين للمعتزلة في قولهم بأن الاسم والمسمى أمور متغايرة، وقد سبق وذكرنا أن الرازي كان يرى هو والغزالي أن هذه المسألة من فضول القول، وأنه بحث لفظي قليل الفائدة، لكن وإن كان الخلاف قليل الفائدة لكنه يرجع ـ على رأي أحد الباحثين ـ[٣] إلى موقف كل فريق من مسألة «كلام الله تعالى»، فالمعتزلة القائلون: إن كلام الله محدث، وقد سمعه موسى عليه السلام من تجاه الشجرة والله تعالى قديم، إذن الاسم وهو المتكلم غير المسمى وهو الله، فالاسم مرتبط بالكلام المحدث بينما المسمى وهو الله قديم.

أما الأشاعرة فوصفوا كلام الله عز وجل بالقدم ـ الكلام النفسي ـ فالمتكلم عندهم على الحقيقة هو الله تعالى، لذا فإن الاسم (الله) هو المسمى (المتكلم)[٤]، وأيضاً الأمر نفسه بالنسبة لمسألة «التسمية وأنها غير الاسم» فيرى الدكتور/ أحمد صبحي أنه يتداخل في بحثها ثلاثة من العلوم؛ علم التفسير، وعلم الكلام، واللغة، ويرى أن الموقف الكلامي هو الذي تحكم في آراء الفرق، وهذه المسألة ترجع إلى مسألة خلق القرآن[٥]، فقد ذهب المعتزلة القائلون بخلق القرآن إلى أن اللغات

---

(١) راجع: السابق ص١٨ ـ ٢٣.

(٢) راجع: د/ أحمد صبحي في علم الكلام ٢/ ٣١٥.

(٣) د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٣١١ ـ ٣١٢.

(٤) راجع: السابق ٢/ ٣١١ ـ ٣١٢.

(٥) راجع: السابق ٢/ ٣١٥.

بأسرها تثبت اصطلاحاً، وأن الألفاظ خلقها الله عندما أوحى بها إلى النبي ﷺ، وهي من وضع العرب واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾[إبراهيم: ٤]، وبناءً على أن اللغات اصطلاحية، قال المعتزلة: إن الاسم غير التسمية، وأما الأشاعرة فكان موقفهم على النقيض من ذلك، فاللغات عندهم توقيفية، والألفاظ تدل على المعاني لوضع الله إياها واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[البقرة: ٣١].

وبناءً على تفسير الدكتور أحمد صبحي لسبب الخلاف هذا، يقع الرازي في مشكلة وهي أن الرازي لم يقل بخلق القرآن، ولم يقل أيضاً بحدوث كلام الله، فكيف يقول: إن الاسم غير المسمى وغير التسمية؟

* * *

المبحث الثاني
الصفات الإلهية عند الرازي

* تمهيد:

اختلف علماء الكلام في الصفات الإلهية، فذهب المشبهة إلى الزعم بأن الله تعالى يشبه مخلوقاته، فقالوا بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام، وقال بعض المنتسبين لهم: إنه ـ أي الله ـ جسم لا كالأجسام مركب من لحم ودم، وله الأعضاء والجوارح، ـ تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً ـ[1].

أما المعتزلة فتأثروا بالفلاسفة، وقادهم منهجهم العقلي إلى نفي الصِّفات الزَّائدة على الذات، من علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، وقالوا: إن الله لم يكن

---

(١) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٨١، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٢٥.

له في الأزل اسم ولا صفة[1]، ولم يثبتوا إلا الوجود، والقدم، والبقاء، والوحدانية؛ لعدم تضمنها معاني زائدة على ذات الله، وقالوا: صفات الله هي عين الذات[2]، ومعنى هذا أنهم لم ينفوا مطلق الصفات عن الله تعالى، وإنما نفوا صفات المعاني التي تتضمن معاني زائدة على الذات، وأثبتوا الصفات المعنوية ظناً منهم أن إثبات صفات زائدة على الذات يؤدي إلى تعدد الآلهة، ومناقضة التوحيد، وقال الدكتور محمود قاسم: «فالفارق بين المعتزلة وخصومهم هو الفارق بين قوم أرادوا التفرقة الفاصلة بين الذات الإلهية وذات الإنسان، وقوم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الاعتبارات الإنسانية فطبقوها على العلم الإلهي»[3]، يقصد بذلك الفارق بين المعتزلة والمشبهة.

وحاول الأشاعرة أن يقفوا موقفاً وسطاً، فأثبتوا الصفات لله تعالى، ومال الأشعري إلى مذهب السلف، وكان أقرب إليهم من المعتزلة[4].

أما مذهب السلف فقد نقله ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[5] إذ قال عنهم بأنهم أيقنوا أن معرفة الذات الإلهية وصفاتها على سبيل الكُنْه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل

---

(١) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص١١٤، ود/ أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ص١٠٤.

(٢) راجع: د/ محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ص٢٢٣، دار الثقافة، ١٩٩٠م.

(٣) راجع: د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص٣٩.

(٤) د/ محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ص٢٢٣ وما بعدها.

(٥) راجع: ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص٧ ـ ٨، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٤، ١٤٠٨هـ، وراجع: الفتوى الحموية الكبرى ص٣١ ـ ٣٢، ٦٢، تقديم محمد عبد الرزاق حمزة، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية مصر.

البشري، فكانت طريقتهم في المسائل الإلهية والصفات إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، أي إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١].

هذه هي أهم الآراء في الصفات، وقبل البحث عنها بالتفصيل لا بد من التطرق للكلام عن بعض الأحكام العامة للصفات.

*** الأحكام العامة للصفات:**

أولاً ـ هل يمكن معرفة حقيقة ذاته تعالى وكُنْهها؟:

إثبـات الوجود لله تعالى والإيمان بهذا الوجود لا يعني الإحاطة بحقيقته أو معرفة ذاته المخالفة لسائر الذوات، فصفاته تعالى وأفعاله مخالفة لسائر الصفات والأفعال[١].

ولقد تعرض الإمام الرازي للحديث عن هذه المسألة، وذكر أقوال العلماء فيهـا، فنسب القول بعدم معرفة حقيقة الله تعالى إلى كل من ضرار بن عمر[٢] من المعتزلة[٣]، وإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)[٤]، . . . .

---

(١) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٩٨.

(٢) ضرار بن عمر: عاش في أواخر القرن الثاني الهجري وبدايات الثالث، وكان معاصراً لواصل ابن عطاء، ينسب إلى ضرار القول بنفي عذاب القبر، ولقد رد بشر بن المعتمر على ضرار... بكتاب اسماه «كتاب الرد على ضرار». راجع: د/ محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد ١/ ٢٢٦.

(٣) راجع: المحصل ص٤٣٩، ونهاية العقول ٢/ ٢٣٥ وما بعدها، وراجع: ابن حزم: الفصل ٢/ ١٧٤، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٢، والتفتازاني: شرح المقاصد ٢/ ٩٢.

(٤) راجع: الجويني: العقيدة النظامية ص٢٢ ـ ٢٣، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط: ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

والإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ)[١]، كما نسبه إلى الحكماء دون تفصيل، ونسب القول بمعرفة حقيقة الله[٢] إلى جمهور المتكلمين من الأشاعرة ومن المعتزلة معتمدين في ذلك على أن الوجود عين الذات، فما دام الوجود معروفاً، والوجود هو عين الذات، فلا بد من معرفة ذاته، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوماً مجهولاً[٣].

أما الرازي فقد ذهب إلى أن حقيقة ذات الله غير معروفة لنا، وذلك لوجهين اثنين:

الوجه الأول: أن المعلوم من الله تعالى إما السلوب وإما الإضافات، فمن السلوب القول: إن الله ليس بجسم، ولا جوهر، وطبعاً الماهية مغايرة لسلب غيرها عنها، وأما الإضافات كالقول: إن الله قادر عالم، وهنا أيضاً الماهية مغايرة لهذه الإضافات، فالمعلوم من قدرة الله تعالى أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة، فالمعلوم من القدرة المجهولة بالنسبة لنا ليس إلا هذا اللازم وهذا التأثير، وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الله، وعلى فرض أن تكون هذه الصفة معلومة لنا فهذا لا يعني أن ماهية الموصوف معلومة لنا، فالاستقراء يدل على أننا لا نعلم من حقيقة الله تعالى إلا السلوب والإضافات، والعلم لا يستلزم أبداً العلم بالماهية، من كل ما سبق يتبين أن حقيقة الله غير معروفة عندنا[٤].

---

(١) راجع: الرازي: المحصل ص٤٣٩، والغزالي: مشكاة الأنوار ص٤٠، تحقيق: د/ أبو العلا عفيفي، الناشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م، والمقصد الأسنى ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٣٠.

(٢) راجع: المحصل ص٤٣٩.

(٣) راجع: الرازي: المحصل ص٤٣٩.

(٤) راجع: السابق ص٤٣٩ ـ ٤٤٠، والأربعين ١/ ٣٠٨ ـ ٣٠٩، والمطالب العالية ٢/ ٨٨ ـ ٩٠، والمعالم ص٥٢.

الوجه الثاني: أننا لا يمكن أن نتصور أمراً من الأمور إلا من إحدى طرق أربع:

الأول: ما يدرك عن طريق الحواس الخمس.

الثاني: ما يدرك من أحوال الأبدان، كالألم واللذة.

الثالث: ما يدرك أو يتصور بحسب العقول مثل العلم بحقيقة الوجود والعدم، والوجوب، والإمكان.

الرابع: ما يدرك عن طريق ما يتركب من الطرق الثلاث السابقة.

فإذا ثبت هذا، وثبت أن حقيقة الله تعالى مغايرة لهذه الأقسام، ثبت أن حقيقته تعالى غير معلومة، وغير معقولة للخلق[1].

وهناك وجه ثالث: ذكره الرازي في التفسير الكبير، حيث ذكر حجة ثالثة على أن حقيقة الله تعالى غير معلومة تتمثل بما يلي: إن حقيقة الله تعالى المخصوصة هي علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والإضافية والسلبية، والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته جميعها معلومة بالضرورة، وهذا معدوم فذاك معدوم، فثبت من كل ذلك أن حقيقة الحق غير معلومة للبشر[2].

إذن فمعرفة الله ﷻ تكون بمعرفة صفاته وأسمائه التي أخبرنا عنها أما فيما يتعلق بالقول الذي نسبه الرازي لجمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، فقد نبه

(١) راجع: المحصل ص٤٤١، التفسير الكبير ١/ ١١٩، والمطالب العالية ٢/ ٩٠ ـ ٩١ وما بعدها، والأربعين ١/ ٣٠٩ ـ ٣١٠، والمعالم ص٥٢، وعجائب القرآن ص١١٤.

(٢) التفسير الكبير ١/ ١١١.

الدكتور حسن الشافعي إلى أنهم لم يقولوا ذلك، وإنما ألزمهم الرازي ذلك القول بناءً على قولهم: إن الوجود عين الذات، كما أنه ـ أي الرازي ـ حاول إلزام ابن سينا (ت٤٢٨هـ) القول بالتفرقة بين الوجود والماهية في ذات الله تعالى بناءً على قوله بإمكان معرفة وجوده تعالى، وعدم إمكان معرفة حقيقة ذاته[١].

والحق ـ كما يقول الدكتور حسن الشافعي ـ أنه: «لا تلازم بين التفريق بين الماهية والوجود وعدم إمكان معرفة ذات الله الخاصة، ولا بين القول: إن الوجود غير زائد على الماهية، وإمكان معرفة حقيقة الذات الخاصة»[٢]، والذي يؤكد صحة ما ذهب إليه الدكتور حسن الشافعي هو أن الآمدي يثبت وجود الله تعالى، ويرى أن وجود الله غير زائد على الماهية، وفي الوقت نفسه يؤكد على أن حقيقة الله تعالى غير معلومة لنا[٣]، ويستشهد أيضاً بموقف الرازي نفسه، فيقول «كما أن الرازي نفسه ـ مع اختلاف رأيه بين التسوية والتفرقة بين الماهية والوجود ـ انتهى إلى القول بعدم إمكان معرفة ذاته الخاصة ـ سبحانه وتعالى ـ وهذا مما يؤكد ألا علاقة بين الأمرين».

ويرى الدكتور حسن الشافعي أن الخلاف لفظي، فجميع المتكلمين ينفون الإحاطة بكنه الذات «هكذا يحق لنا أن نقرر واثقين إجماع علماء المذاهب المعتبرة على عدم الإحاطة بكنه ـ ذاته تعالى ـ في هذه الدنيا، أما في الآخرة فالصواب في ذلك قول ابن الوزير: «إنه لا حاجة بنا الآن إلى التطويل بالخوض في أحكام الآخرة». »[٤].

---

(١) راجع: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢) السابق ص١٩٩.

(٣) راجع: الأبكار ١/ ١٢٢، والآمدي وآراؤه الكلامية ص١٩٩.

(٤) راجع: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٢٠٣، وقول ابن الوزير: في كتاب ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص١٤٠، ط المعاهد، مصر، ١٣٤٩هـ.

ثانياً ـ الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية:

لقد شغلت هذه المسألة عقول مفكري الإسلام على اختلاف مذاهبهم، وتعددت الآراء في ذلك، ويمكن القول بأن الآراء قد سارت في هذه المسألة في اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: سار فيه المثبتون للصفات.

الاتجاه الثاني: سار فيه النافون للصفات ومعطلوها.

وبالطبع كان كل اتجاه منهما قد انتظم فروعاً وروافد[1]، وقد سبق وذكرنا على وجه الإجمال موقف الفرق الإسلامية من الصفات، وفي هذا الفصل سنوضح موقف كل من المعتزلة والأشاعرة من هذه المشكلة، ونوضح موقف الرازي منها، وإلى أي الفرق كان أميل.

المعتزلة: يمكن تصنيف المعتزلة ضمن الاتجاه الثاني النافيين للصفات، ولكن والحق يقال إنهم لم ينفوا الصفات على الإطلاق، وإنما حصل إجماع رجال المعتزلة على نفي صفات المعاني عن الله تعالى[2] وهي: «العلم، والإرادة، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام»، وأثبتوا كون الله تعالى: «عالماً، مريداً، قادراً، حياً، سمعياً، بصيراً، متكلماً»[3] أي ما يطلق عليه الأشاعرة مسمى

---

(١) راجع: د/ محمد حسيني أبو سعدة: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص٢١٦ ـ ٢١٧، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

(٢) راجع: د/ راجح عبد الحميد الكردي: علاقة صفات الله تعالى بذاته ص٨٨، دار العدوي، عمان، الأردن، ط١، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص١٨٢، النجراني: الكامل في الاستقصاء ص٢١٨.

الصفات المعنوية، لأن الاتصاف بها فرع عن الاتصاف بصفات المعاني[١]، والمعتزلة بنفيهم لصفات المعاني يخالفون أهل السنة المثبتين لجميع هذه الصفات، والصفة عند المعتزلة هي مجرد وصف الواصف، وتعني نفي الضد[٢]، ولذا وبناءً على تسوية المعتزلة بين الوصف والصفة، فقد نفوا الصفات عن الله تعالى في الأزل لاستحالة القول بوجود الواصف في القدم[٣]، والصفة ـ كما يقول النجراني (ت٦٥٦هـ): «كل أمر يضاف إلى غيره سواءً أكان إثباتاً أم نفياً أم مقصوراً عليه أو غير مقصور عليه، فكل حال صفة وليس كل صفة حالاً»[٤].

ولكي يثبت المعتزلة صحة ما ذهبوا إليه من نفيهم للصفات، لجؤوا إلى تأويل النصوص التي توهم باتصاف الله تعالى بها[٥]، وبالطبع كان دافعهم هو تنزيه الله ﷻ، فقد كان يعتقد رجال المعتزلة أن إثبات صفات قديمة لله تعالى، يعني أن تشارك هذه الصفات الله تعالى في أخص وصف للألوهية وهي صفة «القدم» فإثبات هذه الصفات القديمة يؤدي إلى مشاركتها لله بالألوهية، فتتعدد الآلهة، وتعدد الآلهة باطل[٦]، لذا فيجب نفي هذه الصفات القديمة.

---

(١) راجع: السنوسي: شرح أم البراهين ص١١٨، بهامش حاشية على شرح أم البراهين للدسوقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م.

(٢) راجع: الماتريدي: التوحيد ص٥٠، تحقيق: د/ فتح الله خليف، والأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٧٣، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٨٢.

(٣) راجع: الدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٢٠٨.

(٤) راجع: الكامل في الاستقصاء ص٢١٨.

(٥) راجع: د/ راجح الكردي: علاقة صفات الله تعالى بذاته ص٨٨.

(٦) راجع: السابق ص٨٩، وأيضاً: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٦، ود/ محمد السيد الجليند: قضية الألوهية بين الدين والفلسفة ص٧٧، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، =

قال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): «إن نفي الصفات هو السبيل الوحيد إلى العقول بإفراد الله بالقدم»[١]. وأول من قال بنفي هذه الصفات هو الجهم بن صفوان[٢] (ت١٢٨هـ)، فقد قال المقريزي عنه: «ثم حدث بعد عصر الصحابة ﷺ مذهب جهم بن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به، فإنه نفى أن يكون لله تعالى صفة، وأورد على أهل الإسلام شكوكاً أثرت في الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير»[٣]، وذهب الجهم إلى نفي وصف الله تعالى بصفة وصف بها أحد

= ٢٠٠٠م، د/ عبد الحميد مدكور: تمهيد لدراسة علم الكلام ص١٣٥، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ط: ٢٠٠٣م، وراجع: د/ خالد عبد الحليم السيوطي: وحدانية الألوهية بين المعتزلة والأشعرية ص٢٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

(١) المغني ٤/ ٣٤١، تحقيق: د/ محمد مصطفى حلمي، ود/ أبو الوفا التفتازاني.

(٢) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٦، ود/ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص١١٢، والجهم بن صفوان: هو أبو محرز جهم بن صفوان مولى بني راسب من الأزد أصله من بلخ ذهب إلى الكوفة واتصل فيها بالجعد بن درهم وأخذ عنه القول بخلق القرآن ونفي الصفات ثم رجع إلى بلخ، وهناك تناظر مع مقاتل بن سليمان في مسألة نفي الصفات، ثم وقع نفيه إلى ترمذ حيث بقي بها إلى أن تركها وانضم إلى جيش الحارث بن سريج الذي جعله كاتباً خاصاً له، ولما أخفقت ثورة الحارث قتل جهم على يد سلم بن أحوز سنة ١٢٨هـ، وراجع: ابن حزم: الفصل ٢/ ١٢٩، وابن كثير: البداية والنهاية ٩/ ٣٥٠، تحقيق: أحمد عبد الوهاب فتيح، دار الحديث، القاهرة، ط٥، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، والذهبي: تاريخ الإسلام ٥/ ٥٧، تحقيق: د/ محمد عبد الهادي شعيرة، مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٣م، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٦، والأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٢، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص٢١١.

(٣) المقريزي: الخطط المقريزية ٤/ ١٨٢ ـ ١٨٣، مطبعة النيل، مصر، ١٣٢٩م.

من خلقه منعاً للتشبيه[١]، لذا فقد نفي كونه تعالى حياً، عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف أحد من الخلق بالقدرة أو بالفعل أو بالخلق[٢].

ولقد أخذ واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) فكرة نفي الصفات عن جهم بن صفوان، فقال بنفي العلم والقدرة والإرادة والحياة[٣]، ويصور لنا الشهرستاني

---

(١) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٦.

(٢) راجع: الشهرستاني الملل والنحل ١/ ٨٦.

(٣) القول: إن واصل بن عطاء أخذ القول بنفي الصفات من الجهم بن صفوان كلام فيه نظر، فقد ذهب أحد الباحثين إلى أن نفي واصل للصفات الإيجابية، ليس معناه عدم اعتقاده في اتصاف الله بهذه الصفات ـ كما يفهم من قول الشهرستاني ـ وإنما نفاها واصل باعتبارها زائدة عن الذات، ويدل على ذلك قوله: «ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين» فهذا تأكيد من واصل على تنزيه الله تعالى عن التشابه بين الله والإنسان، أو بين الله والمخلوقات عموماً، حتى لا يقع المسلم بالقول بتعدد القدماء.

إذن فواصل بن عطاء لم ينف الصفات إطلاقاً، وإنما اعتبرها عين الذات ولقد عقد الباحث مقارنات أثبت فيها أن رأي واصل في الصفات كان في الواقع رداً على المانوية وعلى الفرق الشيعية الغالية.

أما بالنسبة للقول بتأثر واصل بن عطاء في قوله في الصفات بجهم بن صفوان، فيرى الباحث أن واصل بن عطاء لم يتأثر بجهم ولم يطلع على آرائه ويستدل على ذلك بـ: ١ ـ اختلافهما في موضوع البحث في الصفات، فقد ركز واصل بحثه في الصفات على مسألة التعدد في الصفات القديمة، فنفاها حتى لا يؤول الأمر إلى تعدد الآلهة، أما جهم بن صفوان فقد بحث في مسألة اتصاف الله بصفات الحوادث، فأنكر ذلك وأثبت لله صفات لا يشاركه فيها مخلوقاته. ٢ ـ كان واصل بن عطاء معنياً بالرد في المقام الأول على المانوية وغلاة الشيعة، في حين كان جهم معنياً بالرد على المشبهة وخاصة «المقاتلية» [نسبة إلى مقاتل بن سليمان من خراسان (ت١٥٠هـ)]. ٣ ـ لا تذكر المصادر ـ سنية أو اعتزالية ـ أي التقاء شخصي بين الجعد وواصل أو بين جهم وواصل.

=

مذهب واصل بن عطاء وأصحابه بقوله: «واعتزالهم يدور على أربع قواعد القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين...»(١)، وبدأت الفكرة التي قال بها واصل بن عطاء

= هذا ويشك الباحث في الرواية التي رواها القاضي عبد الجبار في كتاب «فضل الاعتزال ص٢٤٠» من أن هناك علاقة طيبة بين جهم وبين واصل وأن نظرتهم إلى بعض القضايا الكلامية واحدة، وأن جهم استنجد بواصل للرد على السمنية، فقد أثبت البحث عكس ذلك، فقد ذكرت بعض المصادر أن واصل بن عطاء بعث أحد أتباعه وهو حفص بن سلم إلى جهم في خراسان لمناظرته، فكلم حفص جهماً فقطعه وصار إلى مقالة الحق، فلما عاد حفص إلى البصرة، رجع جهم إلى قوله الخبيث، وهذا يدل على أن العلاقة بينهما لم تكن طيبة، وإنما كانت علاقة عداء وتنافر، ويدل على ذلك أيضاً تبرؤ المعتزلة من بعد واصل من جهم. فالرواية التي ذكرها القاضي عبد الجبار ـ في نظر الباحث موضوعة بغية إبراز جهد واصل في نشر الإسلام، ومما يؤكد ذلك أن الإمام أحمد بن حنبل أورد هذه الرواية في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» ولكنه لم يشر إلى استنجاد جهم بواصل بل ذكر أن جهماً قد رد بنفسه على السمنية بعد أن فكر في مقالتهم أربعين يوماً. [راجع: عقيدة السلف، تحقيق: النشار والطالب ص٦٥].

وبذلك يثبت الباحث عدم صحة ما نسب إلى المعتزلة ـ وواصل على وجه التحديد ـ بأنهم أخذوا عن الجهمية نفي الصفات، وراجع: سليمان الشوايثي: واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص١٥٢ ـ ١٦٠، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط: ١٩٩٣م.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٦، وراجع: د/ محمد السيد الجليند قضية الألوهية ص٧٧، د/ عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة ص٢١٢، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، ود/ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٣٩١، ود/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٣٨ وما بعدها.

(ت١٣١هـ) ـ نفي الصفات ـ تنضج وتستقر في الفكر الاعتزالي على يد من جاء بعد واصل[(١)]، فبينما كان واصل بن عطاء ينفي الصفات الإيجابية ـ وهي صفات المعاني ـ من العلم والقدرة والإرادة والحياة[(٢)]. نجد أتباعه يرجعون جميع هذه الصفات إلى صفتين فقط هما العلم والقدرة، وهذا ما نجده عند أبي علي الجبائي (ت٣٠٣هـ)، وابنه أبو هاشم (ت٣٢٣هـ) إلا أن أبا علي الجبائي يعتبرهما صفتين ذاتيتين فهما «اعتبارات للذات القديمة»[(٣)]، في حين أن ابنه يعتبرهما حالين للذات الإلهية، «فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات»[(٤)].

وأما أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) فهو يرجع جميع الصفات إلى صفة واحدة وهي العالمية[(٥)]، وأرجع العلاف (ت٢٣٥هـ) جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، ويرى أن هذه الصفات هي وجوه للذات وليست زائدة عليها[(٦)]، فالعلاف يقول: إن علم الله سبحانه وتعالى هو هو، وكذلك قدرته، وسمعه،

---

(١) راجع: الشهرستاني ١/ ٤٦، وراجع: الدكتور الجليند: قضية الألوهية ص٧٧ وما بعدها والدكتور: عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية ص٢١٢.

(٢) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٦.

(٣) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٦.

(٤) السابق ص١/ ٨٢، وراجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٨٢ ـ ١٨٣، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص١٨٠، والأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٧٧ وما بعدها، والبغدادي أصول الدين ص٥٢، والدكتور المغربي: الفرق الكلامية ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٥) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٦، وراجع الدكتور الجليند/ قضية الألوهية ص٧٧، ود/ راجح الكردي: علاقة صفات الله تعالى بذاته ص٩١.

(٦) راجع: الشهرستاني: الملل ١/ ٤٩ ـ ٥٠، والدكتور الجليند: قضية الألوهية ص٧٨.

وبصره، ويقصد من قوله أن الله ﷻ يستحق هذه الصفات لذاته، فهو عالم بذاته، ويرى القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) أن ما رواه العلاف (ت٢٣٥هـ) هو ما ذكره أبو علي الجبائي (ت٣٠٣هـ)، إلا أن العبارة لم تساعده، ويؤكد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) أن أحداً لم يقل: إن العلم هو ذات الله[١].

ويؤكد الدكتور محمد السيد الجليند ـ حفظه الله ـ على أن المعتزلة لم ينكروا الصفات الإلهية، لكنهم فسروها تفسيراً أدى بهم إلى تعطيلها، لذلك عرفوا في دوائر الفكر الإسلامي بالمعطلة والنفاة[٢].

تقسيم الصفات عند المعتزلة: قسم المعتزلة الصفات إلى صفات أفعال، وصفات ذات، أما الصفات الذاتية: فهي الصفات التي لا يصح أن يوصف الله تعالى بضدها، أو بالقدرة على ضدها، كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، فهي لا تقتضي أمراً زائداً على الذات، فهم يثبتون هذه الصفة «عين الذات» فعند وصف الله بأنه عالم، فمن غير الجائز أن يوصف بضدها من الجهل، ولا يصح أن يوصف بالقدرة على الجهل، وإذا وصف بالقدرة فيستحيل أن يوصف بالعجز، أو بالقدرة على العجز، وهكذا الأمر بالنسبة لصفات الذات جميعها، فالقاعدة عندهم أن كل وصف لا يوصف الإله بضده أو القدرة على ضده فهو من صفات الذات[٣]، ويؤكد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) على أن صفة الذات إذا وصف بها الموصوف، فإنه لا يجوز خروجه عنها بأي حال من الأحوال، حيث يقول: «وأما الذي يدل على أن

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٨٢، ١٨٣.

(٢) راجع: د/ محمد السيد الجليند: قضية الألوهية ص٧٩.

(٣) راجع: د/ رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف: مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي ص٦٥، مطبوعات جامعة الكويت، ط١، ١٩٩٧م.

الموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، فهو أن الذات إنما تدخل في كونها ذاتاً معلومة لاختصاصها بصفة الذات، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتاً معلومة أصلاً، ولأن صفة الذات تجرى مجرى صفة العلة مع العلة، فكما أن صفة العلة تجب ما دامت العلة، فكذلك صفة الذات تجب ما دامت للذات»[١].

وحصل خلاف بين المعتزلة أنفسهم حول مسألة مَفَادُهَا هل يقال: إن لله علماً وقدرة أم لا؟ ونقل الأشعري أقوالهم فيها[٢].

أما الصفات الفعلية:

فيقصد بها الصفات التي يجوز أن يوصف الله تعالى بأضدادها، وبالقدرة على أضدادها، كالإرادة مثلاً، فإن الله يوصف بضدها من الكراهة، وبالقدرة على أن يكره، وكذلك الحب، فيوصف الله تعالى بضده من البغض، ولما وصف بالعدل وصف بالقدرة على ضده من الجور[٣].

واختلف المعتزلة فيما بينهم حول صفات الأفعال كالقول: خالق، رازق، هل يقال: إن الله تعالى لم يزل غير خالق ولا رازق أم لا؟ إلى ثلاث فرق ذكرها الأشعري في المقالات[٤].

إذن فالحد الفاصل بين صفات الفعل وصفات الذات: أن ما جرى فيه النفي

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٠٨.

(٢) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٣) راجع: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٦٣.

(٤) راجع: السابق ١/ ٢٦٥ وما بعدها.

والإثبات فهـو من صـفات الأفعـال، وأن ما لا يجري فيه النفي والإثبات فهو من صفات الذات[1]، فالخلق والرَّزق من صفات الأفعال، لأنه يصح: القول خلق ولم يخلق، ورزق ولم يرزق. أما العلم والقدرة وما يجري مجراهما فيعدان من صفات الذات، فمـا يدخل تحت القدرة صفة فعل، وما لا يدخل تحت القدرة فهو صفة ذات. وانتهى المعتزلة إلى أن الصفات التي يستحقها الله تعالى هي الصفات الأربع كونه عالماً وقادراً، وكونه حياً، وكونه موجوداً لذاته[2]، وأن استحقاقه لهذه الصفات ليست لمعنى زائد على ذاته وإنما «لما هو عليه في ذاته عند أبي هاشم أو لذاته كما عند والده أبي علي الجبائي»[3].

ولقد أنكروا صفات المعاني، وأنكروا زيادة الصفات على ذات الله تعالى[4].

الأشاعرة:

تمسـك الأشعـري (ت٣٢٤هـ) بالنـص والعقـل معـاً في إثبات الصفات لله تعالى، ويعد الأشعري من أقرب المتكلمين إلى أهل السنة، فهو قد أثبت ما أثبته الله تعالى من الصفات، ولم يقل بالتأويل، وكان ـ كما يقول ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[5] ـ له جهاد في نصر السنة، ولم يخـتلف الأشعري مع المعـتزلة في تقسيم الصفات إلى

---

(١) راجع: محمود سلامة سيد عبد الواحد: قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) د/ راجح الكردي: علاقة الصفات بالذات ص٩٤.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٨٢.

(٤) راجع: د/ راجح الكردي: علاقة الصفات بالذات ص٩٤، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٥١ ـ ١٥٤، والمغني ٤/ ٣٤١ ـ ٣٤٦.

(٥) راجع: ابن تيمية: نقض المنطق ص١٠ ـ ١١.

سلبية وإيجابية، ولا فيما يتعلق بالصفات السلبيـة، وإنما كان الخلاف معهم فيما يتعلق بالصفات الإيجابية، فهي عند الأشعري زائدة على الذات، فالله عالم بعلم، ومريد بإرادة. . . وهذه الصفات عند الأشاعرة مغايرة للذات، ومختلفة فيما بينها، وهي قديمة، فالله تعالى عالم بعلم وعلمه غير ذاته، وقادر بقدرة وقدرته غير ذاته، وليس العلم كالقدرة، هذا هو الخلاف بين الأشعري والمعتزلة[١]، ولقد اصطلح المتكلمون الأشاعرة في تقسيمهم للصفات الإلهية على تقسيمات عديدة أذكر منها:

١ ـ **الصفات السلبية**: ويقصد بها صفات التنزيه، حيث تتضمن سلب معان لا تليق بالله تعالى، وهي ليست معانـي موجودة في نفسها، وأشهر هذه الصفات صفتا القدم والبقاء[٢].

٢ ـ **صفات المعاني**: أو الصفات الأزلية[٣] كما يسميها البعض، أو الصفات الذاتية[٤]، ويطلق عليها أيضاً الصفات المعنوية[٥]، بينما نجد الرازي يطلق عليها اسم الصفات الحقيقية، والآمدي (ت٦٣١هـ) يسميها الصفات النفسية[٦]، ويقصد الجميع بها المعاني القديمة الزائدة على الذات، كالعلم والإرادة والقدرة، وسائر

---

(١) راجع: الأشعري: اللمع ص٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٢، والإبانـة ص١٤١ ـ ١٥٩، وراجع: إبراهيم محمـد إبراهيم: الإمـام فخر الديـن الرازي منهجـه وآراؤه في المسائل الكلامية ص١٢٩، رسالة دكتوراه ـ كلية أصول الدين ـ جامعة الأزهر ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

(٢) راجع: السنوسي: شرح أم البراهين ٧٦ ـ ٨١.

(٣) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٩٠.

(٤) راجع: الأشعري: اللمع ص٣٢، والبـاقلاني: الإنصاف ص٢٦، تحقيق: الشيخ زاهد الكوثري، ط٣، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

(٥) راجع: ابن خلدون: المقدمة ص٤٦٤.

(٦) راجع: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٢١٠.

الصفات السبع[١].

٣ ـ **الصفات المعنوية**: سميت معنوية لأن الاتصاف بها فرع عن الاتصاف بصفات المعاني[٢] وعرفها الجويني (ت٤٧٨هـ) بقوله: «الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف»[٣]، فمثلاً القدرة يتفرع عنها كونه قادراً، والعلم يتفرع عنها صفة كونه عالماً، ويؤكد الدكتور حسن الشافعي على أن المعتزلة يقتصرون عليها، أما الأشاعرة فيثبتون أحكامها أيضاً، وهي صفات المعاني[٤].

٤ ـ **الصفات الفعلية**: أي «ما يجوز أن يوصف الله بضده كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها»[٥]، وهذه الصفات مشتقة من أفعاله تعالى، كالخالق والرازق والمحي والمميت[٦].

٥ ـ **الصفات الخبرية**: وهي الصفات التي ثبتت بالنقل كوصف الله تعالى بأن له يداً، أو وجهاً، أو عيناً، أو قدماً[٧].

وكما ذكرت سابقاً فالأشعري يرى أن الصفات الذاتية ـ أي صفات المعاني ـ زائدة على الذات، فلا يقال: هي هو، ولا يقال: هي غيره حيث يقول: «وهذه

---

(١) السابق ص٢١٠.

(٢) راجع: السنوسي: شرح أم البراهين ص١١٨.

(٣) الإرشاد ص٣٠.

(٤) راجع: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٢١٠.

(٥) الجرجاني: التعريفات ص١٧٥.

(٦) راجع: البيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ص٣١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.

(٧) راجع: الدكتور عبد المقصود: في علم الكلام مذاهب وقضايا ص٨٨، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى، لا يقال: هي هو، ولا: هي غيره ولا: لا هو، ولا: لا غيره»[١].

أما بالنسبة لوجود صفة زائدة على ما أثبته الأشاعرة من الصفات الذاتية السبعة، فإن عامة الأشاعرة لا يجوزون ذلك، بينما نجد الغزالي (ت٥٠٥هـ) والآمدي (ت٦٣١هـ) يجوزان وجود صفة زائدة على ما أثبتوه[٢]، وجمهور الأشاعرة اعتبروا أن الصفات واجبة للذات قائمة بها، وأنها قديمة مثلها، فالله تعالى عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي بحياة، ومريد بإرادة، وكلها قديمة، ولكنها غير الذات بما هي ذات، وليست مما يوجب تكثراً في الذات بوجه من الوجوه[٣].

موقف الرازي من الصفات:

١ ـ تحرير محل النزاع:

في البداية يحرر الرازي موضع النزاع، ويكشف عن سر هذا الاضطراب في

---

(١) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٤، وراجع: الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص٩٩، تقديم: رياض مصطفى العبدالله، منشورات دار الحكمة، دمشق، بيروت ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م، وراجع: د/ عبد الحميد مدكور: تمهيد لدراسة علم الكلام، ص١٧٣ ـ ١٧٥، وراجع: د/ خالد السيوطي: وحدانية الألوهية بين المعتزلة والأشعرية ص١٩ وما بعدها.

(٢) راجع: الآمدي: غاية المرام في علم الكلام ص١٣٥ ـ ١٣٦، تحقيق: د/ حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٧١م.

(٣) راجع: البغدادي: أصول الدين ١٢١ ـ ١٢٩، الأسفراييني: التبصير في الدين ص٩٩ ـ ١٠٠، تعليق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، ط١، ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م، والجويني: الإرشاد ص٦١ وما بعدها، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٢ وما بعدها، وإلجام العوام عن علم الكلام ص٦٣ ـ ٦٦، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٦، ود/ أبو سعدة: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص٢١٩.

الصفات، فيذهب إلى أن سبب اضطراب العلماء في موضوع إثبات الصفات أو نفيها يرجع إلى مقدمتين في علم الكلام هما:

المقدمة الأولى: إن الوحدة كمال، والكثرة نقصان، لذا فالاعتماد على هذه المقدمة والمبالغة في التوحيد أدى بالنهاية إلى نفي الصفات.

المقدمة الثانية: فهي أن الموجود الذي يكون قادراً عالماً حياً حكيماً سميعاً بصيراً، أكمل من الموجود الذي لا يكون كذلك؛ لذا فهذه المقدمة دعت العقول إلى إثبات هذه الصفات، فوجب الاعتراف بالكثرة في صفات الله تعالى.

فهاتان المقدمتان توقعان في الحيرة والدهشة بسبب تعارضهما، فمن اعتمد على المقدمة الأولى قال بنفي الصفات، أما من اعتمد على المقدمة الثانية فذهب إلى إثبات الصفات.

ولا بد من التنبيه على أن كل واحد من الفريقين أراد إثبات الكمال لله تعالى، ونفي النقصان عنه، فالنفاة حاولوا إثبات الكمال والوحدانية، والمثبتون حاولوا إثبات الكمال في الإلهية[1].

ويذكر الرازي أن هناك فريقاً آخر حاول التوفيق بين هاتين المقدمتين، فكان لهم في ذلك أربعة طرق هي[2]:

الطريقة الأولى: طريقة الإلهيين من الفلاسفة، وهي أن صفات الله نوعان:

١ ـ **الصفات السلبية:** وهي المسماة في القرآن الكريم بالجلال.

---

(١) راجع: الرازي: لوامع البينات ص٣٠.

(٢) راجع: الرازي: لوامع البينات ٣٠ ـ ٣٢.

٢ ـ **الصفات الإضافية**: وهي المسماة في القرآن الكريم بالإكرام.

وكثرة السلوب لا توجب كثرة في الذات؛ لأن كل ماهية فردة بسيطة لا بد وأن يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها. وأيضاً كثرة الإضافات لا توجب كثرة في الذات، لأن أبعد الأشياء عن الكثرة هي الوحدة، والوحدة نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وهكذا إلى ما لا نهاية من الإضافات المعارضة للوحدة.

إذاً فإثبات صفات الجلال والإكرام لا يقدح في وحدة الذات.

الطريقة الثانية: وهي طريقة المعتزلة، فقد اتفق المعتزلة على أن الله عالم قادر، ومذهبهم في الصفات مضطرب، ثم ذكر الرازي بطريقة منضبطة مذهب المعتزلة، فقال: اتفق المعتزلة على كون الله تعالى عالماً وقادراً، واختلفوا في المفهوم من نفس كونه تعالى عالماً قادراً، هل هو مفهوم سلبي؟ أم مفهوم ثبوتي؟! فذهب النظام (ت٢٣١هـ) إلى أن المفهوم منها مفهوم سلبي، فمعنى كونه تعالى عالماً أي ليس بجاهل، وكونه قادراً أي ليس بعاجز، وهذا المفهوم ـ كما يرى الرازي ـ ضعيف لأن نفي الجهل ليس بعلم، والدليل على ذلك أن المعدوم والجماد ليس بجاهل ولا بعالم.

وأما إن كان المفهوم من كونه عالماً قادراً مفهوماً ثبوتياً، فإما أن يكون عين ذاته، أو يكون زائداً على الذات، فإن كان عين الذات فهو مذهب العلاف (ت٢٣٥هـ) فقد نقل الرازي عنه قوله: إن الله عالم بعلم هو ذاته، والعلاف ناقض نفسه بقوله: وذاته ليس بعلم. **وهذا الرأي أيضاً ضعيف**؛ لأن المفهوم من كون الله قادراً غير المفهوم من كونه عالماً، وحقيقة الذات الواحدة حقيقة واحدة، فلا تكون الحقيقة الواحدة عين الحقيقتين، لأن الواحد لا يكون نفس الاثنين، فيصح أن نعقل الذات مع الذهول عن كونها عالمة قادرة، فيصح مثلاً أن نعقل العالمية مع الذهول

عن القادرية، وبالعكس؛ والدليل الذي يدل على أحد هذه الأمور غير الدليل الذي يدل على سائرها، فهذا كله ينافي كون الذات والعلم والقدرة أمراً واحداً.

الطريقة الثالثة: إن القول بكون الله تعالى عالماً قادراً، أمران ثبوتيان زائدان على الذات، فأبو هاشم (ت٣٢٣هـ) يرى أن العالمية والقادرية لا يقال فيهما: موجودتان، أو معدومتان، أو معلومتان، أو لا معلومتان، ويرى الرازي أن هذا الكلام باطل؛ لأن كل تصديق لا بد أن يكون مسبوقاً بالتصور لا محالة، فلو لم تكن هاتان الصفتان (العالمية والقادرية) متصورتين لما أمكن أن نحكم عليهما بكون الذات موصوفة بهما، ولما أمكن الحكم عليها بأنها غير متصورة، فالقول: إن هذا غير متصور قضية، ويلزم من ذلك أن تكون مسبوقة بتصور موضوعها ومحمولها، فالمحكوم عليه بأنه غير المعلوم صفة وليس ذاتاً، فالصفة مستقلة بكونها محكوماً عليها بأنها غير متصورة وذلك تناقض.

الطريقة الرابعة: القول: إن هاتين الصفتين أمران ثبوتيان معلومان زائدان على الذات، وهذا قول مثبتي الصفات، وهو ما رجحه الرازي حيث قال: «ولما بطلت هذه المذاهب ـ يقصد ما ذكره من الطرق الثلاث السابقة ـ لم يبق إلا أن يقال: هاتان الصفتان أمران ثبوتان معلومان زائدان على الذات».

وهذه الطريقة هي التي ارتضاها الرازي، فهو من المثبتين للصفات الإيجابية، ويرى الرازي أن هذه الطريقة هي طريقة الجمهور الأعظم من أهل العلم[1].

٢ ـ تقسيم الصفات عند الرازي:

بداية يؤكد الرازي أنه لا بد من معرفة أن الصفات الإلهية لا تدرك ماهياتها،

---

(١) لوامع البينات ص٣٠ ـ ٣٢.

وأنها لا تشبه صفات الممكنات[١]. وللإمام الرازي تقسيمات مختلفة، فنجده في «لوامع البينات» وهو من كتبه المتقدمة يقسم الصفات إلى سبعة أقسام، صفات حقيقية كموجود وحي، وصفات إضافية كمعبود ومشكور، وصفات سلبية كغني وواحد، وصفات حقيقية مع إضافية كعالم وقادر، وصفات حقيقية مع سلبية كقديم وأزلي، وصفات إضافية مع سلبية كأول وآخر، وصفات حقيقية وسلبية كالملك[٢].

ويعرف الرازي في نفس هذا الكتاب الصفات على النحو الآتي:

١ ـ **الصفات الذاتية**: وهي المراد منها الألقاب الدالة على الذات كالموجود، والشيء والقديم، ويقول الرازي: وربما تكون الألفاظ الدالة على السلوب كقولنا: أحد، وغني، وقدوس من قبيل الصفات الذاتية.

٢ ـ **الصفات المعنوية**: هي الألفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا: عالم، قادر، حي.

٣ ـ **الصفات الفعلية**: هي الألفاظ الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرة الله تعالى[٣]، وله تقسيم آخر للصفات نجده في «المحصل» وفي «التفسير الكبير» حيث يقسم الصفات إلى صفات سلبية، وصفات إضافية[٤]، إلا أنه ما لبث أن أضاف إليها قسماً ثالثاً وهي الصفات الحقيقية القائمة بذات الله[٥].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١/ ١٢٨، ومقال د/ هند شلبي: مباحث الألوهية من خلال التفسير ص٧٢.

(٢) راجع: لوامع البينات ص٣٨ ـ ٤٠.

(٣) راجع: لوامع البينات ص٤٠.

(٤) راجع: الزركان ص٢٢٤، والتفسير ٣٢/ ٣٦١، والمحصل ص١١١، والمطالب العالية ٣/ ٢٦٠.

(٥) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٠٣ ـ ١٠٤، والزركان: الرازي وآراؤه الكلامية ص٢٢٤.

وفي أسـرار التنزيـل يقسم الصفات إلى قسمين صفات الإكرام، وصفات الجلال[١].

أما صفات الإكرام: فهي عبارة عن وصف الله تعالى بالصفات التي يمكن كونه خالقاً للعالم على نعت الإحكام والإتقان، فقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٠٧]، من قسم صفات الإكرام.

أما صفات الجلال: فهي عبارة عن تنزيه الله ﷻ عما لا يليق به في ذاته وصفاته وأفعاله، فقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾[الفرقان: ٢] من قسم صفات الجلال، ويذكر الرازي الفرق بين كل من صفات الجلال وصفـات الإكرام حيث يقول: «صفات الجلال عبارة عن السلوب، ويكفي في تحقيق هذه السلوب الذات المخصوصة من حيث هي هي، وأما صفات الإكرام فإنها لا تظهر إلا عند وجود الممكنات»[٢].

أما بالنسبة للصفات الخبرية والتي تثبت لله تعالى يداً وعيناً، ونحو ذلك مما جاء ذكره بالأدلة النقلية، فوقف الرازي منها موقفاً خاصاً، فالدليل العقلي يدل على تنزيه الله ﷻ عن مشابهـة أحد من خلقـه، وهذه النصوص تثبت صفات لله تشبهه بالمخلوقات، فما كان من الرازي إلا أن قال بتأويل جميع هذه النصوص التي يوحي ظاهرها بتشبيه الله تعالى بمخلوقاته، ولقد ألف الرازي في هذه الصفات كتاباً أسماه «أساس التقديس» أول فيه جميع هذه النصوص التي تثبت اليد، والعين، والجنب، والساق، وما إلى ذلك.

أما فيما يتعلق بإمكان الصفات فنجد الرازي يصرح في مؤلفاته بأن صفات

---

(١) راجع: أسرار التنزيل ١/ ٣٠٧.

(٢) أسرار التنزيل ١/ ٣٠٩.

الله ﷻ **ممكنة في ذاتها وهي واجبة بغيرها**[١]، لأنها غير قائمة بذاتها لذا تكون مفتقرة إلى ذات تقوم فيها، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن، فالصفات ممكنة، ومعنى كونها تجب بذات الله تعالى أي أن ذات الله تعالى هي المؤثرة في إيجادها[٢]، وبالنسبة للخلاف الذي قام بين الأشاعرة والمعتزلة حول الصفات هل هي نفس الذات أو زائدة عليها، فيرى الرازي أن الصفات زائدة على الذات ويستدل على ذلك بدليلين اثنين:

الأول: إن المفهوم من الذات والمفهوم من الصفات مختلفان، وهذا دليل على اختلاف الموضوعين.

الثاني: يوجد فرق بين الصفة والأخرى، والذات واحدة لا تعدد فيها، وبناءً على ذلك يستدل أن الصفات ليست عين الذات[٣].

أما فيما يتعلق بمسألة حصر الصفات بعدد معين ففي البداية كان الرازي يرى حصر الصفات الحقيقية بسبع صفات فقط، أما الصفات الإضافية فهي غير متناهية، ونجد رأيه هذا في «نهاية العقول» حيث يقول: «إن الصفات الحقيقية المعلومة للخلق ليست إلا السبع التي ذكرناها، وأما السلوب فهي بحسب الأجناس متناهية، وإن كانت بحسب الأشخاص والأنواع غير متناهية، وأما الصفات الإضافية فهي غير متناهية»[٤]. فالرازي هنا يحصر الصفات الحقيقية بسبع صفات، وهو بهذا

---

(١) راجع: لوامع البينات ص٢٩، الأربعين ١/ ٢٢٢، والتفسير ٢٢/ ١٧٣، والمعالم ص١٤، والمطالب العالية ٢/ ١٢٤.

(٢) راجع: الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية ص٢٢٣.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٤/ ١٧١.

(٤) نهاية العقول ٢/ ٢٧١.

الرأي يكون متابعاً لمذهب متقدمي الأشاعرة القائلين بحصرها بسبع صفات، لكنه لم يلبث أن غير رأيه، وقال بعدم الحصر، فها هو يصرح في كتبه المتأخرة «المحصل» و«معالم أصول الدين»، «المطالب العالية»، بعدم حصر الصفات بعدد معين، ويحتج على ذلك بأن الدليل أثبت هذه الصفات السبع، لكنه لم ينف غيرها، ولم يثبت غيرها[١]. فالرازي يعتمد على أن: «ما لا دليل عليه لا يجب نفيه»، لذا فهو ينفي القول بحصر الصفات، ويقول: «هذه الصفات التي عرفناها وجب الإقرار بها، فأما إثبات الحصر فلم يدل عليه فوجب التوقف فيه، وصفة الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر»[٢].

إذن فالرازي يثبت ما أثبته العقل، ويتوقف فيما لم يثبت وجوده أو نفيه[٣].

ونقل البغدادي (ت٤٢٩هـ) حصول الإجماع على حصر الصفات الذاتية بسبع صفات، من أجل ذلك نفى البغدادي أن تكون هناك صفات أزلية قائمة بذات الله تعالى غير هذه الصفات[٤]. ومسألة حصول الإجماع يرفضها الرازي كما يرفض القول بالحصر، لذلك فهو ينقل عن الأشاعرة قولهم بصفات أكثر من هذه السبع، فالأشعري (ت٣٢٤هـ) يثبت اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، ويثبت الاستواء صفة أخرى، وكذلك الأمر بالنسبة لكل من الأسفراييني (ت٤١٨هـ)، والباقلاني (ت٤٠٣هـ)[٥] فالأسفراييني يثبت صفة توجب الاستغناء عن المكان، والباقلاني

---

(١) راجع: المحصل ١٣٦، المعالم ص٤٥.

(٢) المعالم ص٤٥.

(٣) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٢١.

(٤) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص٣٣٤.

(٥) راجع: المحصل ص٤٣٧، وراجع: الأشعري: الإبانة ص١٠٥ ـ ١٤٠، والباقلاني: =

يثبت صفة إدراك الشم والذوق واللمس، هذا ويؤكد الرازي على موقفه بأن: «الإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف»[(١)] وبذلك يبطل الرازي قول البغدادي بحصول الإجماع، فالأمثلة التي أوردها الرازي أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك بأن الإجماع لم ينعقد على الحصر. هذا ولا بد من ذكر أدلة القائلين بالحصر فقد احتجوا على ذلك بأمرين اثنين:

الأول: لا يوجد دليل على الزيادة، فلا يجوز أن نثبت صفة لله تعالى بدون دليل.

الثاني: لو كانت الصفة الزائدة صفة نقص لامتنع اتصافه بها، وإن كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقص.

أما القائلون بجواز اتصافه تعالى بصفات زائدة على السبع، فذكروا أنه لا سبيل إلى نفي الدليل بغير البحث والسبر وهو غير يقيني، وبناءً على أن «ما لا دليل عليه لا يجب نفيه»، وإن كان منتفياً فلا يلزم منه عدم المدلول في نفسه. وأجابوا على حجج النافين بأنه لا يلزم النقص على الله تعالى إذا قدرنا أن هذه الصفات جائزة، لكن يلزم النقص إذا قلنا: إن الصفات الزائدة على السبع معدومة، والمجوزون لم يقولوا بذلك[(٢)].

وأميل إلى رأي الرازي لأن حجج النافين واهية، فعدم الدليل لا يلزم منه

= التمهيد ص٢٥٨، ٢٦٢ ـ ٢٦٣، والأسفراييني: التبصير في الدين ص٩٣ ـ ٩٤.

(١) المحصل ص٤٣٨.

(٢) راجع: البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام ص١٢٤ ـ ١٢٥، حققه وعلق عليه: يوسف عبد الرازق، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط١، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

عدم المدلول، وما هو دليل النافيين على أن هذه الصفات محصورة بسبع فقط؟

في الحقيقة لا يوجد دليل على الحصر، وغاية ما في الأمر أن هذه الصفات وردت بالأدلة السمعية، وشهدت لها الأدلة العقلية أيضاً، لكن لم يرد أبداً حصرها بعدد معين، وهناك من أضاف إلى هذه الصفات صفة التكوين كالماتريدية، وهناك من أثبت جميع الصفات التي جاءت بالكتاب والسنة، إذن لم يقع الإجماع على الحصر مع العلم أن صفات الكمال لله تعالى لا تتناهى، والأولى إثبات الصفات السبع أو الثماني لله تعالى، مع عدم حصرها في عدد معين، والاعتقاد بجواز اتصافه تعالى بسواها، والله أعلم. ونلاحظ أن الرازي في تقسيمه للصفات، والقول بأقسامها، وأحكامها، وإثبات الصفات الإيجابية السبع الذاتية، والقول بقدمها؛ متابعاً للمذهب الأشعري، وهذا ما سيتضح أكثر عند الحديث عن الصفات تفصيلاً حيث سنعتمد على تقسيم الرازي الوارد في (المحصل) وفي (التفسير الكبير) وهو تقسيمها إلى صفات سلبية وصفات ثبوتية.

* * *





الفصل الثالث

الصفات السلبية

الصفات السلبية هي صفات التنزيه، وتتضمن سلب معان لا تليق بالله ﷻ، وهي كثيرة يصعب إحصاؤها، إلا أن هناك صفات تعتبر أصولاً يرجع إليها كثير من الصفات السلبية، والسلب إما أن يكون عائداً إلى الذات، أو إلى الصفات، أو إلى الأفعال، أما السلوب العائدة إلى الذات فهي كقولنا: إن الله سبحانه وتعالى ليس جوهراً، ولا جسماً، ولا في المكان، ولا في الحيز، ولا حالاً، ولا محلاً، فأما السلوب العائدة إلى الصفات، فكل صفة تكون من صفات النقائص، فإنه يجب تنزيهه سبحانه وتعالى عنها، ومنها نفي النسيان والجهل، ومنها تنزيه الله عن التعب والنصب، وأنه لا يحتاج في فعله إلى الآلات والأدوات... ومنها نفي الشركاء والأنداد، أي إثبات الوحدانية، وأما السلوب العائدة إلى الأفعال، فمنها أنه لا يخلق الباطل، ولا يخلق اللعب، والعبث، ولا يرضى بالكفر، ولا يريد الظلم ولا يحب الفساد(1). والصفات السلبية بحسب الأجناس متناهية، أما بحسب الأنواع والأشخاص فهي غير متناهية(2).

ولقد تكلم الرازي عن هذه الصفات في كتبه المختلفة، كما أن الأشاعرة جميعاً بحثوا فيها، وكما قلنا سميت سلبية لأنها تسلب عن الله تعالى ما لا يليق به(3).

---

(1) راجع: التفسير الكبير للرازي ١/ ١٢٨ ـ ١٢٩.

(2) راجع: نهاية العقول ٢/ ٢٧١، والتفسير الكبير ١/ ١٢٩.

(3) راجع: عبد الرحمن الجزيري: توضيح العقائد في علم التوحيد ص٤٥، =

ولقد بالغ المتكلمون في ذكر هذه الصفات بخلاف السلف الصالح ـ رضوان الله عليهم جميعاً ـ الذين حرصوا على وصف الله تعالى بصفات الكمال التي جاء بها الشرع، كما حرصوا على البعد عن وصفه بالسلب، ورفضوا استخدام المتكلمين لمصطلحات الفلاسفة: (ليس بجوهر، ولا عرض، ولا لون) إذ يرون في استخدامها إساءة أدب مع الله تعالى، ويؤكد ذلك شارح الطحاوية ابن أبي العز (ت٧٩٢هـ) بقوله: «وفي هذه الجملة حق وباطل، ويظهر ذلك لمن يعرف الكتاب والسنة، وهذا النفي المجرد مع كونه لا مدح فيه فيه إساءة أدب، فإنك لو قلت للسلطان: أنت لست بزبال، ولا كساح، ولا حجام، ولا حائك، لأدبك على هذا الوصف، وإن كنت صادقاً، وإنما تكون مادحاً إذا أجملت النفي، فقلت: أنت لست مثل أحد من رعيتك، أنت أعلى منهم وأشرف وأجل، فإذا أجملت في النفي، أجملت في الأدب»[1].

أولاً ـ الوحدانية:

*** تمهيد:**

توحيد الله تعالى، وتنزيهه عن الشريك، هو أول دعوة الرسل عليهم السلام، وهو أهم ما يميز الإسلام عن غيره من الأديان[2]، ولقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾[الأنبياء: ٢٥].

= الطبعة الثالثة، مطبعة الإرشاد.

(١) ابن أبي العز: شرح الطحاوية ١/ ٧٠.

(٢) راجع: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٢٣٣.

وقوله أيضاً: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء: ٤٨].

وجاء في السنة النبوية قول الرسول ﷺ: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله»**(١).

ولقد اهتم علماء الكلام بإثبات الوحدانية لله تعالى، ولم يقع خلاف فيما بينهم في أن الله واحد لا شريك له، وإنما الخلاف قد وقع في طرق إثبات الوحدانية لله تعالى.

المعتزلة:

تركزت جهود المعتزلة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإقرار الوحدانية لله تعالى، وإبطال قول الثنوية والمجوس، وإبطال عقيدة التثليث النصرانية، فكان من أهم أهداف رجال المعتزلة، إثبات أن الله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً، على الحد الذي يستحقه(٢)، ولاهتمام المعتزلة بالتوحيد فقد جعلوه الأصل الأول من أصولهم الخمسة، والتي تمثل الأساس العام لفكر المعتزلة، وهو أهم أصل قام عليه الإسلام، ولتأكيد الوحدانية لله تعالى، فقد نفى المعتزلة ـ كما ذكرنا سابقاً ـ الصفات القديمة، حتى لا تشاركه في القدم، فالقديم لا يكون إلا واحداً(٣).

(١) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ١/ ٢٤٢، رقم الحديث ٢٠، (ك) الإيمان، (ب) الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وصحيح البخاري ١/ ١٧، (ك) الإيمان، (ب) فإن تابوا وأقاموا الصلاة.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٧٧.

(٣) راجع: د/ محمد السيد الجليند: قضية الألوهية ص١٠٧ ـ ١٠٨، ود/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

وللواحد عند القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) معنيين اثنين[١]:

الأول: أنه لا يتجزأ ولا يتبعض.

الثاني: يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره.

والمعنى الثاني هو المراد بوصفه تعالى بأنه «واحد» فالمقصود مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح في أن يقال: لا يتجزأ ولا يتبعض، وهو بذلك متابع لشيخه أبي هاشم (ت٣٢٣هـ)[٢].

أدلة المعتزلة على الوحدانية:

اعتمد المعتزلة على الأدلة السمعية والعقلية في إثبات الوحدانية لله تعالى، ومن أهم الأدلة أذكر «دليل التمانع» فلقد اعتمد عليه المعتزلة[٣]، وسائر المتكلمين،

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص٢١٧، وشرح الأصول الخمسة ص٢٧٧، وراجع: د/ رابحة نعمان: مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار ص٢٠١.

(٢) راجع: المغني ٤/ ٢٤١ وما بعدها، حيث نقل القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) آراء مشايخ المعتزلة في تعريف الواحد، ومن ذلك أذكر الآتي: ذهب الشيخ أبو علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) إلى أن القديم يوصف بأنه واحد على ثلاثة وجوه: الأول: أنه لا يتجزأ ولا يتبعض، ولا يمتدح بذلك لمشاركة سائر الأشياء له. الثاني: كونه متفرداً بالقدم لا ثاني فيه. الثالث: متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه، وعالماً، وحياً، ويرى أن الله يمتدح على هذين الوجهين، لاختصاصه بوصف الواحد دون غيره، وذهب البعض الآخر من المعتزلة إلى أن معنى الواحد: أي الواحد في الفعل والتدبير دون سائر الوجوه. أما أبو هاشم الجبائي (ت٣٢٣هـ)، فيرى أن الواحد يطلق ويراد به أحد معنيين اثنين: الأول: أنه لا يتجزأ. الثاني: يختص بصفات لا يشاركه فيها غيره، وذهب جمع آخر إلى أن المقصود بالواحد أي ليس بكثير.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ٢٧٧ وما بعدها، وراجع: المغني ٤/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦ وما بعدها.

وهو على الشكل الآتي، قال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): «لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلاً له لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، والاشتراك في سائر صفات النفس، وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادراً لذاته وجب أن يكون الثاني أيضاً قادراً لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه، ولا منع، فعلى فرض وقوع التمانع، إذا أراد أحدهما تحريك جسم، والآخر أراد تسكينه فإما أن يتم مرادهما معاً وهذا محال، لأنه يؤدي اجتماع الضدين، وإما ألا يحصل مراد أي واحد منهما، وهذا يقدح في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادراً لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فمن حصل مراده فهو الإله، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع، والممنوع متناهي المقدور قادر بقدرة، والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسماً، وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً»[1].

ومن ثم انتقل القاضي عبد الجبار إلى مناقشة المذاهب التي تثبت لله تعالى من يشاركه في بعض صفاته وأبطل حججها، مثبتاً الوحدانية لله تعالى.

الأشاعرة:

اعتمد الأشاعرة على دليل التمانع لإثبات الوحدانية لله تعالى، ولقد عول عليه الأشاعرة[2] منذ الأشعري حتى الإمام الرازي ومن جاء بعده.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٢٨٧.

(٢) راجع: الأشعري: اللمع ص٢١ ـ ٢٢، والباقلاني: الإنصاف ص٣٤، والجويني: الشامل ص١٧٣، والإرشاد ص٧٠ ـ ٧١، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٩١ ـ ٩٣، والغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٥٩، تحقيق: الشحات الطحان، وعبدالله المنشاوي، =

أما الأشعري (ت٣٢٤هـ) ففي عرضه لدليل التمانع لم يذكر حالة الاتفاق بين الآلهة، وهذا الأمر نجده عند من جاء بعده من الأشاعرة، ولقد وجه ابن رشد (ت٥٩٥هـ) هجومه على الأشاعرة والأشعري، لإغفالهم حالة اتفاق الآلهة إعُدَّ دليل الأشعري دليلاً إقناعياً وليس منطقياً، فهو لا يستند إلى برهان قطعي، فهو لا يثبت احتمال **اتفاق الآلهة**[1]، «لأنه كما يجوز في العقل أن نقول بالاختلاف بين الإلهين، فإنه يجوز أيضاً اتفاقهما، بحيث يكونان كصانعين اتفقا على مصنوع واحد»[2].

وكذلك اعتمد على «برهان التمانع» الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، وأثبت استحالة الاتفاق بين الآلهة حيث قال: «فإن قيل: فيجوز ألا يختلفا في الإرادة، قلنا: هذا القول يؤدي إلى أحد أمرين اثنين، إما أن يكون ذلك لقول أحدهما للآخر: لا ترد

= مكتبة الإيمان، مصر، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، الأسفراييني: التبصير في الدين ص٩٣، الرازي: المطالب العالية ٢/ ١٣٥ وما بعدها، والأربعين ١/ ٣١٢ وما بعدها، والمعالم ص٥٣ - ٥٤، والإيجي: المواقف ص٢٧٨ - ٢٧٩.

(١) راجع: د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص٣٢ - ٣٣، وفاطمة أحمد رفعت: مذهب أهل السنة والجماعة في الفكر الإسلامي في دراسة في العقيدة والتوحيد ٢١٤، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط١، ١٩٨٩م، ولكن الشيخ محمد عبده ينفي احتمال الاتفاق بين الآلهة ويرى أنه باطل؛ لأنه إذا تعدد واجب الوجود اختلفت التعينات وتعددت الصفات لاختلاف الذوات، وبذلك تختلف الأفعال، ويفسد نظام الكون، فهذا الرد من قبل الشيخ محمد عبده يدحض قول بعض المتكلمين: إن الدليل إقناعي، وليس بمنطقي، فالشيخ محمد عبده يرى أن الآية قطعية الدلالة على الوحدة. راجع: د/ جلال موسى: نشأة الأشعرية ص٢١٦ - ٢١٧، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: ١٩٨٢م.

(٢) ابن رشد: الكشف مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة ص١٥٧ - ١٥٨.

إلا ما أريد، فيصير أحدهما آمراً والآخر مأموراً، والمأمور لا يكون إلهاً. أو يكون كل واحد منهما لا يقدر أن يريد إلا ما أراده الآخر، ولو كان ذلك كذلك، لدل على عجزهما، إذن لا يتم مراد أحدهما إلا بإرادة الآخر، وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإله واحداً»[١].

ويرى الباقلاني أن الوحدانية تعني عدم مشابهته تعالى أو مناظرته لأي من المخلوقات[٢].

وبعد الباقلاني، جاء البغدادي (ت٤٢٩هـ)[٣]، وأثبت الوحدانية معتمداً على دليل التمانع، ومن ثم جاء أبو المظفر الأسفراييني[٤] (ت٤٧١هـ) وأيضاً اعتمد على نفس الدليل مع الاختلاف فيما بينهم في طريقة عرضه[٥]، وإذا ما وصلنا إلى الجويني (ت٤٧٨هـ) وجدناه في البداية يحدد معنى الواحد، حيث يرى أن الواحد

---

(١) الباقلاني: الإنصاف ص٣٣ ـ ٣٤، د/ أبو سعدة: المنهج النقدي عند الباقلاني ص١٥٠ ـ ١٥١، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٩١م.

(٢) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص٣٣ ـ ٣٤، وراجع: فاطمة رفعت: مذهب أهل السنة والجماعة في الفكر الإسلامي ص٢٢٠.

(٣) راجع: الفرق بين الفرق ٢٠٠ ـ ٢٠١، وأصول الدين ص٧٥ ـ ٨٦.

(٤) **أبو المظفر الأسفراييني**: شاهفور بن طاهر بن محمد الأسفراييني الشافعي أبو المظفر الأسفراييني، من كبار أئمة أصول الدين، فهو من رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة، وهو فقيه، أصولي، مفسر، سافر في طلب العلم، وحصل الكثير من مؤلفاته «تفسير الكتاب الكريم»، باللغة الفارسية وهو مطبوع في إيران، وله أيضاً كتاب «الأوسط» في الملل والنحل، وكتاب «التبصير في الدين»، توفي سنة ٤٧١هـ. راجع: مقدمة كتاب: التبصير في الدين، تعليق الشيخ: محمد زاهد الكوثري ص٦ ـ ٧.

(٥) راجع: الأسفراييني: التبصير في الدين ص٩٣.

قد يراد بـه الشيء الذي لا ينقسـم وجوده، وقد يراد به نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد، فينفرد بصفات لا يشارك فيها، كالقول: فلان واحد عصره، وقد يراد به أنه لا ملجأ ولا ملاذ سواه[1]، هـذا ويعتمـد الجويني أيضاً على دليل التمانع لإثبات الوحدانية، ويذكر حالة الاتفـاق والاختلاف بين الآلهة[2]. ويأتي الغزالي (ت٥٠٥هـ) ويثبت الوحدانيـة بنفس الدليل الذي اعتمد عليه من سبقه من الأشـاعرة دليل التمـانع، ويرى أن معنـى الواحد بأنـه ما لا يقبل القسمة، وأيضاً ما لا نظير له، ولا ند، فالله تعالى منزه عن القسمة والنظير والند[3]، فهو «واحد في ذاته لا شريك له، فرد لا مثل له، صمد لا ضد له، مستوحد لا ند له»[4].

إثبات الوحدانية عند الرازي:

يثبت الرازي الوحدانية لله تعالى بأدلة عقلية وسمعية، والوحدانية تطلق ويراد بها عند الرازي نفي الكثرة في الذات، ونفي الشريك[5]، إذن فالوحدانية عند الرازي كمـا هي عند المتكلمـين والفلاسـفة[6]، ولقد عرف «الواحد»: بأنَّه الشيء الذي

---

(١) الجويني: الشامل ص١٦٨ ـ ١٦٩، وراجع: فاطمة رفعت: مذهب أهل السنة والجماعة، ص٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢) راجع: الجويني: الشامل ص١٧٣ وما بعدها.

(٣) راجع: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٦٥ ـ ٧٠.

(٤) الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص٣٥، نشرة الكردي، ط القاهرة سنة ١٣٤٤هـ.

(٥) راجع: التفسير الكبير ٤/ ١٤٥، والمطالب العاليـة ١/ ١٣٢، وأسرار التنزيل ١/ ٨٧، والنبوات ص١٧٥.

(٦) راجـع: اللمـع ص٢١ ـ ٢٢، ورسـالة أهـل الثـغـر ص٤١، والإنصـاف ص٣٣ ـ ٣٤، والإرشاد ص٧١، والتبصير في الدين ص٩٣، وإحياء علوم الدين ١/ ١٥٩، والاعتقاد ص٢٩، والتفتازي: شرح العقائد النسفية ص٢٩، تحقيق: أحمد حجـازي السقا، مكتبة =

لا ينقسم من جهة ما قيل له: إنه واحد[1].

أدلة الرازي:

اعتمد الرازي على إثبات الوحدانية بأدلة نقلية وأدلة عقلية، فهو يفرد فصلاً خاصاً في كتابه «أسرار التنزيل» لإقامة الأدلة العقلية والنقلية على إثبات أن الله تعالى واحد لا شريك له، وكذلك يتعرض لإثبات الوحدانية في سائر كتبه الكلامية، والفلسفية، وفي التفسير أيضاً.

ويمكننا أن نقسم أدلة الرازي إلى قسمين اثنين:

القسم الأول: الأدلة على إثبات الوحدانية بمعنى نفي الكثرة في الذات.

القسم الثاني: الأدلة على نفي الشريك.

أما القسم الأول: «نفي الكثرة في الذات».

استدل الرازي على نفي الكثرة في الذات بدليل عقلي يعتمد على فكرتي الممكن والواجب الأرسطوطاليتين، وهو أن الله ﷻ لو كان مركباً لاحتاج إلى أجزائه، وكل محتاج فهو ممكن، والله ﷻ واجب، إذن فهو غير محتاج، فلا يكون مركباً، فثبت أن الله تعالى واحد لا كثرة فيه[2].

وبعد أن عرض دليله هذا ذكر عدة اعتراضات ربما تقام ضده، ورد عليها،

= الكليات الأزهرية، مصر، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، وابن الهمام: المسايرة في علم الكلام ص٢٢ المطبعة المحمودية التجارية، مصر، ط١ (د. ت)، وإشارات المرام ص٩٧، ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) ٢/ ٢٦٧، راجعه وقدم له: د/ إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنواتي، وسعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م.

(١) راجع: التفسير الكبير ٤/ ١٤٥.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٤/ ٤٦ أو ما بعدها.

ومن هذه الاعتراضات والشبه أذكر: أن صفات الله تعالى زائدة على ذاته، والإله مجموع الذات والصفات، فبذلك تكون حقيقته مركبة، والجواب عن هذه الشبهة أن ذات الله تعالى قائمة بنفسها واجبة لذاتها، وهي بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك الصفات، وهذا مما لا امتناع فيه عند العقل(١).

القسم الثاني من الأدلة:

وهي الأدلة التي اعتمد عليها الرازي لإثبات أن الله واحد لا شريك له، اعتمد الرازي على مجموعة من الأدلة لإثبات ذلك، بعضها أدلة عقلية، والبعض الآخر أدلة سمعية، أما **الأدلة السمعية**: فقد اعتمد الرازي على إخبار الأنبياء عليهم السلام جميعاً بأن الله واحد لا شريك له، وهنا نجد الرازي يعتمد على الدليل السمعي في إثبات الوحدانية، فهو يرى أنه لا دور في هذه المسألة؛ لأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحداً، لذا فلا مانع من إثبات الوحدانية بالأدلة السمعية(٢)، وجميع الكتب السماوية تشهد بالوحدانية، ومن هذه الأدلة أذكر(٣):

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣](٤)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله ﷻ: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [النحل: ٥١].

---

(١) راجع: التفسير ٤/ ١٤٦.

(٢) راجع: المعالم في أصول الدين ص٥٢، ٥٣، ط مركز الكتاب والنشر، مصر، وراجع: أسرار التنزيل ص١/ ١٦٣.

(٣) راجع: أسرار التنزيل ص١/ ١٧٤ ـ ١٧٦.

(٤) وراجع التفسير الكبير ٤/ ١٤٥.

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[الحديد: ٣][1]، فالله تعالى وصف نفسه بكونه الأول فيلزم من ذلك أن الله فرداً سابقاً، وهذا يقتضي ألا يكون له شريك.

الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[الأنعام: ٥٩]، وجه الدلالة: أن الآية دلت على أنه لا أحد يعلم الغيب إلا الله تعالى، فلو كان له شريك لكان عالماً بالغيب، وأثبت الله العلم له وحده، فثبت أنه لا يوجد شريك له[2].

الحجة الرابعة: كلمة «لا إله إلا الله»[3] جاءت في القرآن في سبعة وثلاثين موضعاً، وهذا دليل على الوحدانية.

الحجة الخامسة: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨]، فكل ما سوى الله هالك، وعليه فإن كل ما جاز عليه العدم بعد وجوده فهو ليس قديماً، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فما جاز عليه العدم ليس قديماً إذاً فهو ليس إله.

الحجة السادسة: قوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[الأنعام: ١٧]، وجه الدلالة: أنه لو كان له شريك، لكان هذا الشريك قادراً على الضر والنفع، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن﴾.

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٩/ ٤٧٦.

(٢) راجع: أسرار التنزيل ١/ ١٧٥.

(٣) مثال ذلك في سورة محمد الآية ١٩.

الحجة السابعة: الاستدلال على التوحيد، بثلاثة أوجه. . . الأول: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: ٢٢]، والثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[المؤمنين: ٩١]، والثالثة قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[الإسراء: ٤٢].

وقبل الكلام عن دليل التمانع لا بد من توضيح أمر، وهو أن الرازي من القائلين بفكرة الدور، والتي من جرائها قام بتقسيم المسائل العقدية حسب نوعية الدلالة السائدة فيها، وكان يرى أن مسائل الأصول لا يعتد فيها إلا الدليل العقلي، ونجده هنا يعتمد على الأدلة النقلية في إثبات الوحدانية، والأمر يفسره الرازي نفسه، فاعتماده على النقل هنا، لأن الوحدانية ـ كما يقول ـ ليست مما يتوقف العلم بها على صدق الرسول ﷺ، فيجوز أن يستدل عليها بالسمع، ونفس الأمر وجدناه عند المعتزلة، فقد أجازوا الاستدلال على الوحدانية بالأدلة السمعية، قال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في ذلك: «وقد بينا في مسألة المنع والتمانع أن الاعتماد على أنه لا ثاني مع الله في طريق السمع يصح. . .»[١].

وهنا يحق لنا أن نقول: إن الرازي متابع للمعتزلة في هذا الأمر.

أما الأدلة العقلية فهي كثيرة، منها ما هو قطعي الدلالة، ومنها ما هو إقناعي، وسأذكر بعض هذه الأدلة على ذلك[٢]:

الدليل الأول: دليل التمانع: يثبت الرازي وحدانية الله تعالى، بما يعرف بدليل التمانع[٣] الذي اعتمد عليه الأشاعرة جميعاً من قبل، وهذا الدليل مستمد من قوله

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ٤/ ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(٢) راجع: أسرار التنزيل ١/ ١٦٧ ـ ١٧٤.

(٣) راجع: الخمسين ص٥٨، والمحصل ص١٩٣ ـ ١٩٤، ط مكتبة الكليات الأزهرية، ومعالم=

تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[الأنبياء: ٢٢].

وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[المؤمنون: ٩١]، وأيضاً قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[الإسراء: ٤٢].

ويقوم دليل التمانع على افتراض وجود إلهين اثنين، وافتراض تعلق إرادة الإلهين بشيء واحد، أحدهما يريد إيجاده، والآخر يريد إعدامه، فإما أن تنفذ إرادتهما معاً وهذا مستحيل، فلا يجتمع نقيضان. أو تنفذ إرادة أحدهما، فيظهر عجز الآخر، وهو مناف للألوهية، أو يتصادمان فلا يوجد هذا ولا ذاك فيظهر عجزهما معاً[١].

وجميع الأشاعرة يذكرون هذا الدليل، مع تنويع الأمثلة التي يوردونها كالحركة والسكون، والإحياء والإماتة، وغيرها.

وهذا الدليل لم يسلم من الانتقاد، فقد انتقده كل من الغزالي (ت٥٠٥هـ)[٢] وابن رشد (ت٥٩٥هـ)[٣] والآمدي (ت٦٣١هـ)[٤]، فقالوا: لماذا لا تتفق الآلهة على توزيع الأعمال بينهم؟

وهذا بالتأكيد أليق بالآلهة من الخلاف!؟ ولقد ذكر الجويني (ت٤٧٨هـ) أن

= أصول الدين ص٥٣، والمطالب العالية ٢/ ١٣٥ ـ ١٤٤، والأربعين ١/ ٣١٢ وما بعدها، ونهاية العقول ٢/ ٢٨١ وما بعدها، وعجائب القرآن ص٥ ـ ٦.

(١) راجع: الخمسين ص٥٨، والمحصل ص١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) راجع: إلجام العوام ص٣٣، لكننا نجده يعتمد عليه في الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٥ ـ ٤٧.

(٣) راجع: الكشف عن مناهج الأدلة ص١٢٥ ـ ١٢٧، والمقدمة ص٣١ وما بعدها.

(٤) راجع: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٣١٠ ـ ٣١١، وأبكار الأفكار ص٢/ ٩٧، وما بعدها.

مشايخ المعتزلة أضربوا عن هذا الدليل بسبب ما وجه إليه من النقد[١].

أما فيما يتعلق بنقد الدليل بأنهم أغفلوا حالة الاتفاق، أقول: الحق أنه لم يغفل جميع الأشاعرة القسم الرابع وهو «حالة الاتفاق» فالجويني (ت٤٧٨هـ)، والشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، والرازي (ت٦٠٦هـ)، ذكروا حالة اتفاق الآلهة.

ولقد انتقد هذا الدليل ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، فالآية التي اعتمد عليها المتكلمون في دليل التمانع لا تتعلق بتوحيد الربوبية، بل بتوحيد الإلوهية[٢]، ومعنى الآية ـ كما يقول ابن تيمية ـ لو كان فيهما أي السماوات والأرض ـ آلهة غير الله لفسدتا، ولكن ما فسدتا، فدل على أنه ليس فيهما آلهة إلا الله[٣]. ويرى ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) أن الدليل الواجب الاعتماد عليه هنا هو مستنبط من قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[المؤمنون: ٩١]. فهذا العالم المتقن والمحكم والمنتظم دليل على أن خالقه ومدبره واحد[٤].

إذن فدليل التمانع دليل صحيح، ولكن ليس لإثبات الوحدانية في الربوبية، وإنما إثبات وحدانية الله تعالى في إلوهيته.

---

(١) راجع: الجويني: الإرشاد ص٧٠ وما بعدها.

(٢) راجع: ابن تيمية: شرح الأصفهانية ص١٠٤ ـ ١٠٥، تحقيق: إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

(٣) راجع: منهاج السنة ٣/ ٣١٤، ط جامعة الإمام، ودرء التعارض ٩/ ٣٦٩ ـ ٣٧٨، ود/ عبد الرحمن المحمود: وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٠٢٣.

(٤) راجع: ابن تيمية السلفي ص٨٩ ـ ٩١، وشرح الطحاوية ١/ ٣٨ ـ ٤١، والآمدي وآراؤه الكلامية ص٣١٢ ـ ٣١٣.

الدليل الثاني: أنه لو فرضنا وجود موجودين واجبي الوجود، لكانا متشاركين في الماهية ومتمايزين بالخصوصية، فيكون ما به الاشتراك بينهما غير ما به الامتياز، فيلزم من ذلك التركب وهذا محال[١].

الدليل الثالث: القول بوجود إلهين اثنين قادرين على جميع المقدورات يؤدي إلى أن يقع مقدور واحد بين قادرين مستقلين، وهو محال، فالقول بوجود إلهين اثنين محال[٢].

الدليل الرابع: وهذا الدليل مبني على افتراض وجود إلهين اثنين في هذا العالم، والسؤال هنا هل يجوز أن يختلفا أم لا؟ والجواب على ذلك أنه في حال اختلافهما، فإن ذلك يقتضي أن يكون أحدهما عاجزاً. وأما في حالة عدم الاختلاف فيكون عند ذلك كل واحد منهما عاجزاً عن إظهار مخالفة صاحبه، فكانا عاجزين، والإله لا يكون عاجزاً إذن فالله واحد لا شريك له[٣].

وبعد أن ذكر هذه الأدلة يقول الرازي: «واعلم أنك متى وقفت على تقرير هذه الوجوه الثلاثة عرفت أن جميع ما في العالم العلوي والسفلي من المحدثات والمخلوقات، فهو دليل وحدانية الله تعالى؛ لأنه لو أراد أحدهما أن يكون صيفاً والآخر شتاءً، وصحيحاً ومريضاً، وسعداً ونحساً، فحينئذ يكون التقسيم المذكور»[٤].

الدليل الخامس: لو قدرنا وجود إلهين اثنين، فلا بد أن يكونا عالمين بكل المعلومات، فعلم كل واحد منهما متعلق بنفس معلوم الآخر، وهنا يتماثل علماهما،

---

(١) راجع: المطالب العالية ٢/ ١١٩، ومعالم أصول الدين ص٥٤، والأربعين ١/ ٣١٢.

(٢) راجع: أسرار التنزيل ص١/ ١٦٨.

(٣) السابق ١/ ١٦٩.

(٤) الرازي: أسرار التنزيل ص١٦٩.

فتكون الذات القابلة لأحد المثلين قابلة للمثل الآخر، فاختصاص هذه الذوات بهذا العلم مع جواز اتصافها بذلك العلم الثاني بدلاً عن هذا العلم يكون أمراً جائزاً، وهذا يستدعي وجود مخصص خصص كل واحد منهما بعلمه وقدرته، وبذلك يكونان محتاجين مفتقرين لا إلهين(١).

الدليل السادس: يعتمد هذا الدليل على الواقع المشاهد، فالمعروف والمشاهد في هذا العالم أن كل من يشرك إنساناً في عمله، فهو ناقص، ونفس الأمر بالنسبة للملك، فالشركة في الملك عيب في الشاهد، والتوحد بالملك والاستقلال به صفة كمال، فالقول بوجود إله آخر مع الله يشاركه في الألوهية أمر ممتنع، لأن الشركة دليل النقص، والنقص لا يناسب كمال الله تعالى المطلق(٢)، ويرى أحد الباحثين أن هذا الدليل أقرب إلى أفهام الناس من كل الأدلة السابقة، وذلك لعدم تعقيده، ولأنه مبني على عالم ملموس، يمكن أن يهتدي إليه كل فرد بدون مشقة ولا تعب، وسماه «دليل التفرد في الكمال»(٣)، وأوافقه فيما ذهب إليه، فإن هذا الدليل حقاً يقنع العالم والأمي، وهو يخلو من التعقيد، ويعتمد على قياس الغائب على الشاهد في أمر يمكن للناس كافة أن يطبقوه ويصلوا من خلاله إلى هذه النتيجة، وهي الإقرار بوحدانية الله ﷻ.

الدليل السابع: اعتمد الرازي على قاعدة في علم الكلام هي: «ليس عدد أولى من عدد»، وعن طريقها أثبت الوحدانية لله تعالى، ولقد سبقه أصحابه الأشاعرة

---

(١) راجع: أسرار التنزيل ص١/ ١٧٣.

(٢) راجع: أسرار التنزيل ص١/ ١٧٣، والزركان: الرازي وآراؤه الكلامية ص٢٣٨، وراجع: الرازي: التفسير الكبير ٦/ ٦٤.

(٣) راجع: الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية ص٢٣٨.

في الاعتماد عليها، وهي تعني هنـا: أن العالم محتاج إلى المحدث، والمحدث الواحد كاف، وإذا فرضنا وجود أكثر من محدث لتعددت الآلهة إلى ما لا نهاية، لأنه ـ وبناءً على هذه القاعدة ـ ليس عدد أولى من عدد، وهذا محال[1]، فثبتت الوحدانية لله تعالى، ولقد سبق وذكرنا في الباب الأول أن الرازي أعلن رفضه لهذه القاعدة، وانتقد العلماء لاعتمادهم عليها.

الدليل الثامن: يعتمد هذا الدليل على ملاحظة التدبير والإتقان في العالم، فإن وجود الإله الواحد كافٍ في حصول تدبير العالم، وأن وجود إله ثان معه غير معلوم لا بالضرورة، ولا بالنظر، فلا يجوز إثبات إله ثان؛ لأن الدليل على وجود الصانع هو وجود هـذا العالم، بحسب جوازه أو بحسب حدوثه على التقديرين، فالصانع الواحد كافٍ، إذن فالصانع الثاني لم يعلم وجوده لا بالضرورة، ولا بالنظر، لذا يمتنع إثباته، فيجب الاقتصار على القول بالإله الواحد[2].

وأكتفي بهذا القدر من الأدلة، مع العلم أن الرازي ذكر الكثير منها في كتبه كلها، وهذا دليل على اهتمام الرازي بهذه المسألة، وكما قلنا سابقاً فهو متابع للمعتزلة في اعتماده على الأدلة السمعية بالإضافة إلى الأدلة العقلية، وبنفس الوقت فهو يتفق مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتـزلة على السواء في الاعتماد على دليل التمانع لإثبات الوحدانية، ونفي الشريك، وللرازي جهد كبير يشكر عليه في الرد على منكري الوحدانية من الصائبة، والمجوس، والثنوية، والنصارى. . . فرد على كل من يشرك مع الله آخر في الصفات، أو الأفعال.

---

(١) راجع: أسرار التنزيل ص١/ ١٧٤.

(٢) راجع: المطالب العالية ٢/ ١٤٧.

ثانياً ـ تنزيه الله ﷻ عن الجسمية:

*** تمهيد:**

هذه المسألة ثار فيها خلاف بين الناس قبل الإسلام، فقد ذهب كل من اليهود والنصارى إلى إثبات الجسمية لله تعالى، فاليهود صوروا الله ﷻ في صورة الإنسان[١]، وهم الأصل في التشبيه[٢]، أما النصارى، فقد قالوا بحلول الله ﷻ في جسد المسيح ﵇، فرفعوا الإنسان إلى مستوى الإلوهية، إذن فالتجسيم هو مذهب اليهود والنصارى؛ لأنهم أجازوا على الله تعالى ما هو من لوازم الأجسام، كالانتقال، والحلول، والامتزاج[٣].

ولقد قال شارح الطحاوية: إن «من جعل صفات المخلوق مثل صفات الخالق، فهو نظير النصارى في كفرهم»[٤].

هذا قبل الإسلام، أما في الإسلام فلقد حصل خلاف بين المسلمين في تنزيه

---

(١) راجع: الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٩٧، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٨٩ ـ ١٩٧٨، والمطالب العالية ٢/ ٢٥، وراجع: مقدمة مناهج الأدلة ص١٠، والحصيني (ت٨٢٩هـ) دفع شبه من شبه ص٦، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، (د. ث).

(٢) راجع: الأسفراييني: التبصير في الدين ص٩٠.

(٣) راجع: القاضي عياض: منهاج العوارف ص٤٠٤، تحقيق: الأستاذ طارق محمد الطواري، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة، ١٤٢٤هـ ـ ١٩٩٤م، وإكمال المعلم ١/ ٢٣٩، ٨/ ٣١٧، وبذلك قال النووي راجع: شرح صحيح مسلم ١/ ٢٣١، تحقيق: عصام الصبابطي وآخرون، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، والآمدي وآراؤه الكلامية ص٣٢٣.

(٤) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٥٧.

الله ﷻ، وذلك بعد الصدر الأول، حيث انقسم المسلمون إلى فريقين اثنين:

الأول: قالوا بالتجسيم، ومنهم غلاة الحنابلة[١]، والكرامية، وطوائف من الشيعة[٢].

الثاني: نزهوا الله ﷻ عن الجسمية، ومنهم المعتزلة[٣]، والأشاعرة[٤]، والماتريدية[٥]، والصوفية[٦]، وفلاسفة المسلمين.

وسنتحدث في هذا المبحث عن آراء كل من الفريقين بشكل مختصر، والتوسع سيكون فقط عند عرض آراء المعتزلة والرازي.

---

(١) وهم قلة ضئيلة من الحنابلة، ويقول ابن تيمية: إن الإمام أحمد بريء منهم.

(٢) راجع: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٨١، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص٢١٦، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٠٠، والأسفراييني: التبصير في الدين ص٦٥ ـ ٦٦، والجويني: الإرشاد ص٦١، والرازي: أساس التقديس ص١٠٠ ـ ١٠١، وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص١٣٩، مع مدخل المقدمة د: محمد عابد الجابري: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢١٧ ـ ٢٣٠.

(٤) راجع: الأشعري: اللمع ص٢٣ ـ ٢٤، والباقلاني: التمهيد ص١٩١، وإلجام العوام ص٦ ـ ٧، والجويني: الإرشاد ص٦١ ـ ٦٢، والبغدادي: أصول الدين ص٤٣ ـ ٤٤.

(٥) راجع: الكمال بن الهمام: المسايرة في علم الكلام ص١٤، وإشارات المرام ص١٠٩، وراجع: الملا علي بن سلطان محمد القاري: شرح الفقه الأكبر ص٨٩، تحقيق: الشيخ مروان محمد الشعار، دار النقاش، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

(٦) راجع: الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصرف ص٤٥، تحقيق: محمود أمين النواوين ط٣، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

القائلون بالتشبيه: منهم بعض غلاة الحنابلة: مالوا إلى القول بالتجسيم[١].

أما الكرامية: فقد اتفق جميع مؤرخي الفرق على أنهم قالوا بالتجسيم، وشيخهم محمد بن كرام[٢] كان يسمي معبوده جسماً، وكان يرى أن له حداً واحداً من الجانب الذي ينتهي إلى العرش، وأنه لا نهاية له من الجوانب الأخرى[٣]، وكانت بينهم وبين الرازي مناظرات، ومواقف كثيرة.

وأما الشيعة: فقد نسب الأشعري (ت٣٢٤هـ) القول بالتجسيم لبعض طوائف الشيعة المغالين وهم الروافض، حيث قالوا: إن الإله على صورة إنسان[٤].

القائلون بالتنزيه:

المعتزلة: أجمع المعتزلة على نفي الجسمية عن الله تعالى، فقد نقل ابن المرتضى[٥] إجماعهم على أن الله ليس بجسم، وليس بعرض، . . . .

---

(١) راجع: ابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه ص٦ ـ ٧، تحقيق: محمد زاهد الكوثري ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص١٣٩.

(٢) **محمد بن كرام**: هو عبدالله محمد بن كرام السجستاني، شيخ الطائفة الكرامية، دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أن له حداً ونهاية، وأن الله مماس لعرشه، وزعم أن معبودهم محل للحوادث، راجع: آراء الكرامية ومحمد بن كرام في الفرق بين الفرق ص٢١٥ وما بعدها، ط مكتبة دار التراث، القاهرة.

(٣) راجع: الأسفرييني: التبصير في الدين ص٦٥، والجويني: الإرشاد ص٦١، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص٢١٦، وأصول الدين ص٤٢ ـ ٤٣، والرازي: أساس التقديس ص١٠٠ ـ ١٠١، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٠٩.

(٤) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٨١، حيث نقل قول هشام بن الحكم، وراجع: الأسفراييني: التبصير في الدين ص٦٦.

(٥) **ابن المرتضى**: هو أحمد بن يحيى بن المرتضى، ولد سنة (٧٦٤هـ)، وتوفي سنة (٨٤٠هـ)، =

ولا جوهر[١]. وأيضاً نقل الأشعري إجماعهم على ذلك[٢]. واهتم المعتزلة بالرد على المجسمة، وتأويل كل قول أو رأي قد يوحي ظاهرة بالتجسيم، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) شأنه شأن جميع المعتزلة، رفض القول بالتجسيم، وحاول نفي الجسمية بشتى الطرائق، معتمداً في البداية على توضيح المعنى المراد من كلمة «الجسم»، ومن ثم إقامة الأدلة على تنزيه الله تعالى عنها[٣].

فالجسم عند القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) هو: «ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق، إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء»[٤].

وبعد أن أثبت القاضي عبد الجبار تنزيه الله تعالى عن الجسمية، شرع بعرض الشبه العقلية والسمعية التي احتج بها المخالفون من المجسمة، وقام بالرد عليها[٥]،

= تولى إمامة الزيدية باليمن سنة (٧٩٣هـ)، ثم خلع وسجن سبع سنوات، أفرج عنه سنة (٨٠١هـ)، حيث تفرغ لدرس العلم، من مؤلفاته: «المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل»، راجع: مقدمة البحر الزخار: لابن المرتضى: ج١، ط القاهرة، ١٩٤٧م، وراجع: د/ محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد ١/ ٧٧.

(١) راجع: المنية والأمل ص١٣، تحقيق: د/ عصام محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٥م.

(٢) راجع: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٥، وابن رشد: كشف مناهج الأدلة ص١٤٠.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢١٨ ـ ٢١٩، والمحيط بالتكليف ص١٩٨ ـ ١٩٩، ود/ رابحة نعمان: مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار ص١٩٦، ود/ سيد عبد الستار ميهوب: الإلهيات عند ناصر الدين البيضاوي ص٤١، دار الهداية، ط١، ١٩٩٤م.

(٤) القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص٢١٧، وهو نفس تعريف الرازي: راجع: المطالب العالية ٦/ ٩.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٤ ـ ٢٣٠.

ومن هذه الشبه أذكر ما يلي:

القول: إن الله تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا جسماً، وذلك باستخدام قياس الغائب على الشاهد.

والجواب على هذه الشبهة بأن الواحد منا وجب أن يكون جسماً لكونه عالماً وقادراً لوجود علة، فالواحد منا عالم وقادر بقدرة، لأن العلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محل مبني بنية مخصوصة، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون جسماً، وليس كذلك القديم تعالى، فقدرة الله تعالى وعلمه لا يحتاج إلى علة، لأنه عالم لذاته، قادر لذاته، فلا يجب من كونه عالماً قادراً أن يكون جسماً[1].

ونلاحظ أن القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) يعتمد في رده على هذه الشبهة على إبطال القياس، لأنه لا يوجد جامع بين الشاهد والغائب حتى يصح القياس عليه، ومن المعروف أن القاضي عبد الجبار يبطل القياس من غير جامع.

أما الشبه السمعية فهي كثيرة[2] أذكر منها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه: ٥]، ومعنى الاستواء: هو القيام والانتصاب، وهو من صفات الأجسام، وعليه وجب أن يكون الله تعالى جسماً.

والجواب على هذه الشبهة سهل جداً بالنسبة لمنهج المعتزلة، فالمعتزلة لا يستدلون بالسمع على مثل هذه المسائل منعاً من الدور، لأن صحة السمع موقوفة

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٥، ود/ رابحة نعمان: مشكلة الذات الإلهية عند القاضي عبد الجبار ص٢٢٥.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٦ ـ ٢٣٠.

عليها، لذا فقد أول المعتزلة الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة[١]، وذهبوا إلى أن تخصيص العرش بالذكر كان بسبب أنه أعظم ما خلق الله تعالى[٢]، وقيل أيضاً: إن العرش جاء بمعنى الملك[٣].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾[طه: ٣٩]، فقد أثبت الله تعالى لنفسه العين، وهذا لا يكون إلا للجسم، والرد على هذه الشبهة أن المراد بالعين: العلم[٤].

ولقد أول المعتزلة جميع الشبه السمعية الواردة في الآيات والأحاديث، والتي يفيد ظاهرها التشبيه والتجسيم، ولقد صرفوا المعنى الظاهر إلى معنى آخر، فقد أولوا «العين» كما ذكرنا سابقاً بالعلم، و«الوجه» بمعنى الذات، وذلك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨]، وهكذا صنعوا مع بقية السمعيات التي قد توحي بالتجسيم[٥].

وأكتفي بذكر الأدلة السابقة، إذ اتضح لنا أن المعتزلة كان لهم موقف جاد وحاسم في هذه المسألة، مسألة تنزيه الله ﷻ عن التجسيم، والرد على جميع الشبه التي يثيرها، أو قد يثيرها المخالفون لهم من المجسمة وغيرهم، وهذا الموقف مما يحمد عليه المعتزلة.

أما الآن فإننا ننتقل إلى الفرقة الثانية من الفرق المنزهة لله ﷻ عن الجسمية، وهم الأشاعرة لنعرف جهودهم في هذه المسألة وهل استخدموا نفس الأدلة أم زادوا عليها؟!

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٦.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٧.

(٣) راجع: السابق نفس الصفحة.

(٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٧.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠.

الأشاعرة:

أخذ أعلام المدرسة الأشعرية عن شيخهم أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)(١) القول بنفي التجسيم، وكتبهم تشهد على موقفهم هذا، فالباقلاني (ت٤٠٣هـ)(٢)، وابن فورك (ت٤٠٦هـ)(٣)، والأسفراييني (ت٤٧١هـ)(٤)، والجويني (٤٧٨هـ)(٥)، والغزالي (ت٥٠٥هـ)(٦)، والشهرستاني (ت٥٤٨هـ)(٧)، الرازي (ت٦٠٦هـ)(٨)، والآمدي (ت٦٣١هـ)(٩) جميعهم أبطلوا القول بالتجسيم، وردوا على المشبهة، وأوردوا العديد من الأدلة لنفي الجسمية عن الله ﷻ.

موقف الإمام الرازي:

عني الإمام الرازي بإبطال القول بالجسمية كأسلافه، الأشاعرة، ولقد أبطل كل لوازم الجسمية من الحد، والنهاية، والزمان، والمكان، والجهة، والحلول،

---

(١) راجع: الأشعري: رسالة أهل الثغر ص٧٠، تحقيق: د/ محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم، (ت. د)، واللمع ص٥٤ ـ ٢٥، صححه وعلق عليه: د/ حمودة غرابة، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (د. ت).

(٢) راجع: التمهيد ص١٩١.

(٣) راجع: مشكل الحديث وبيانه ص٤٨٦، تحقيق: موسى محمد علي، مطبعة حسان، القاهرة (د. ت).

(٤) راجع: التبصير في الدين ص٩٢.

(٥) راجع: الإرشاد ص٦١ ـ ٦٢.

(٦) راجع: إلجام العوام ص٧، والاقتصاد في الاعتقاد ص٣٩، ط أنقرة.

(٧) راجع: نهاية الإقدام ص١٠٣.

(٨) راجع: المحصل ص١٥٥، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٩) راجع: أبكار الأفكار ٢/ ١٢ ـ ١٨.

والاتحاد وحلول الحوادث بذات الله تعالى[١]، فهو في عمله هذا شبيه بالمعتزلة، كما ويؤكد الرازي على أن معنى الجسم هو أن يكون طويلاً، عريضاً، عميقاً[٢].

ومن الأدلة التي استخدمها الرازي لنفي الجسمية:

الدليل الأول: دليل المشابهة أو المثلية، وذلك بناءً على أن المثلين لا يجب الاختلاف فيما بينهما لا في الحدوث، ولا في القدم، فلو كان الله تعالى جسماً، لكان محدثاً، لأن الجسم محدث، وثبت تماثل الأجسام، فإذا ثبت هذا وجب على كل واحد منها ما صح على الآخر، لكن محال أن يكون الله محدثاً، فقد ثبت قدمه، فثبت استحالة كونه جسماً[٣].

الدليل الثاني: يعتمد على نفي التركيب في ذات الله تعالى، وذلك لأنه من خصائص الجسم أن يشار إليه، وكل مشار إليه يكون منقسماً، فما على يمينه مخالف لما على يساره أو بالعكس، والمنقسم يكون مركباً، وكل مركب ممكن، والممكن لا يتصف بالقدم، وقد ثبت أن الله تعالى قديم واجب أزلي، فبذلك يثبت أنه ليس بجسم[٤].

الدليل الثالث: لو كان الله جسماً، والأجسام متماثلة، لوجب أن يكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته ووجوب وجوده من الجائزات، فيفتقر في حصول

---

(١) راجع: المحصل ص١٥٥ ـ ١٦٠، المباحث المشرقية ٢/ ٤٥٨ ـ ٤٥٩، الخمسين ٣٣ ـ ٣٤، ونهاية العقول ٢/ ٢٠٣، وأساس التقديس ص٣٠ ـ ١٠٢، والمطالب العالية ٢/ ٢٥ ـ ٣٤.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١/ ١١٩، وأساس التقديس ص١٠١.

(٣) راجع: المسائل الخمسون ص٣٣، المعالم ص٢٥ ونلاحظ نفس الدليل مع الاختلاف في الصياغة فقط، والمحصل ص٣٥٨، ط مكتبة دار التراث، والتفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٤.

(٤) راجع: الخمسين ص٣٣، والمعالم ص٢٥.

هـذه الصفات إلى فاعل آخـر، وذلك محـال لأن الله واجب الوجود لذاته، فثبت أنه ليس بجسم(١).

الدليل الرابع: إن كل جسم مركب، لذا فالعالمية الحاصلة لأحد الجزأين غير الحاصلة للجزء الآخر، وهذا يقتضي أن يكون كل واحد من هذه الأجزاء حياً، قادراً، عالماً على الاستقلال، وهذا يؤدي إلى تعدد الآلهة، وهو محال(٢).

هذا ويعقـد الرازي القسم الأول من كتابه «أساس التقديس» في ذكر الأدلة السمعية والعقلية في تنزيه الله تعالى عن الجسمية، والحيز والجهة(٣).

ويخصـص القسم الثاني من نفس الكتاب، لتأويل المتشابهات من الآيات والأحاديث التي يوحي ظاهرها بالتشبيه، **وهو بذلك متـابع للمعتزلة الذين أولوا جميع هذه الأخبار والآيات.**

ومن الأمثلة على تأويل الرازي لهذه الظواهر النقلية **تأويله للوجه** بأنه إما أن يأتي **كناية عن الذات أو عن الرضا**(٤)، ومن الآيات التي ورد فيهـا الوجـه، قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[الرحمن: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[البقرة: ١١٥]، أما قوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[هود: ٣٧] وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾[طه: ٣٩]، فقد ذهب الرازي إلى أن العين هنا **نؤولها على شدة العنايـة، والحراسة**(٥)، وأما قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾[ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ

---

(١) راجع: المعالم ص٢٥.

(٢) راجع: المحصل ص٣٦٠، وأساس التقديس ص٥٦.

(٣) راجع: أساس التقديس ص٣٠ ـ ١٠٢.

(٤) راجع: أساس التقديس ص١٥٥، والتفسير الكبير ١/ ١١٢.

(٥) راجع: أساس التقديس ص١٥٨.

مَبْسُوطَتَانِ ﴾[المائدة: ٦٤]، ذهب الرازي إلى تأويل اليد بمعنى إما القدرة أو النعمة، أو أنها تذكر على سبيل التأكيد(١).

واعتمد الرازي على الأدلة السمعية في نفي الجسمية، ومن ذلك قوله تعالى في سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[الإخلاص: ١ ـ ٤]، فذهب الرازي إلى أن قوله تعالى: «أحد» يدل على أن الله ليس بجسم، لأن أقله أن يكون مركباً من جوهرين اثنين، وهذا ينافي الوحدة، وكلمة «أحد» مبالغة في الواحدية، فيكون قوله تعالى: ﴿أَحَدٌ﴾ منافياً للجسمية(٢)، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾: يدل أيضاً على نفي الجسمية وذلك من عدة وجوه: فلو كان مركباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي المشي إلى الرجل. . .، وكل هذا ينافي كونه «صمداً»(٣)، ويؤكد الرازي على أن الله تعالى لم يذكر في سورة الإخلاص سوى صفاته السلبية التي هي صفات الجلال(٤).

واستدل الرازي بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١] على نفي الجسمية فلو كان جسماً، لكان مثلاً لسائر الأجسام في تمام الماهية، لأن الأجسام كلها متماثلة(٥)، وهذا مخالف للنص القرآني، فالله تعالى لو كان جسماً لكان

---

(١) راجع: أساس التقديس ص١٦٢، وراجع ص١٢١ ـ ١٩١ طريقته في تأويل كل المتشابهات في نفس الكتاب.

(٢) راجع: أساس التقديس ص٣٠ ـ ٣١، والتفسير الكبير ٣٢/ ٣٦١.

(٣) راجع: أساس التقديس ص٣٢ ـ ٣٣.

(٤) راجع: التفسير الكبير ٣٢/ ٣٥٧.

(٥) ذكر الرازي عدة مقدمات لإثبات أن الأجسام كلها متماثلة، راجع: التفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٤.

اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات، ولو كان كذلك للزم افتقاره إلى المدبر والمخصص، وهذا يبطل القول بكونه تعالى إله العالم[1].

واعتنى الرازي بالرد على الشبه العقلية التي يثيرها المجسمون[2]، كما ويرد على الشبه السمعية التي يثبت ظاهرها التجسيم ـ وكما رأينا ـ فهو يؤولها جميعها[3] شأنه في ذلك شأن المعتزلة، **وهذه دلالة واضحة على اقترابه الشديد من منهج المعتزلة، وابتعاده عن مذهب شيخه الأشعري** (ت٣٢٤هـ) الذي أثبت كل ما جاء في نص القرآن والسنة المطهرة والإجماع ولم يقل بتأويلها، والرازي لم يكتف بتأويلها، وإنما نجده يضع قانوناً خاصاً[4] للتأويل، حيث يؤول فيه الأدلة النقلية إذا عارضت البراهين العقلية، ولقد سبق وتحدثنا عن هذا القانون، وتعرضنا للرد عليه عند الحديث عن العلاقة بين النقل والعقل، وفكرة الدور.

وبعد فهذه بعض أدلة الرازي التي اعتمد عليها لنفي الجسمية، ومعظمها يدور حول دليل المشابهة أو المثلية بين الأجسام، وأن ما ينطبق على أحدها ينطبق على الآخر، والزركان[5] ينقد أدلة الرازي ويصفها بالضعف، ويقول عن دليل المماثلة: إنه دعوى من غير برهان، ويتساءل ما الدليل على أن الأجسام العلوية تماثل الأجسام السفلية؟

---

(١) راجع: أساس التقديس ص٣٦ ـ ٣٧، والتفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٢ ـ ٥٨٥.

(٢) راجع: أساس التقديس ص٧٩ ـ ١٠١، والمطالب العالية ٢/ ٥٧ ـ ٦٣، والرد عليها في ص٦٤ ـ ٧٣.

(٣) راجع: أساس التقديس ص١٠٩، ١٣٥، ١١١، ١٩١.

(٤) راجع: أساس التقديس ص٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٥) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٢٥٠.

ويرى أن التمسك بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ أنفع للقلوب من كثير من الأدلة السابقة، وأن الحق أن نعتقد أن كل ما نتصوره من ذات فالله تعالى على خلاقه، لأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١] وما ذهب إليه الزركان حق وهو الأحوط والأنفع للمسلمين عامة.

ثالثاً ـ التنزيه عن المكان والجهة:

اختلف المسلمون حول تنزيه الله تعالى عن المكان والجهة؟! هل هو في مكان معين؟ وهل هو في جهة؟ كما اختلفوا حول استوائه على العرش؟ وهل ذلك في جهة السماء أم جهة فوق؟ فالبعض نفى ذلك ونزه الله تعالى عن المكان والجهة، والبعض الآخر أثبت لله جهة فوق! وسنوضح هنا موقف كل من المعتزلة والأشاعرة ومن بينهم الرازي في هذه المسألة.

١ ـ المعتزلة:

ذهب المعتزلة إلى نفي الجهة عن الله تعالى، وكذلك نفوا أن يكون الله تعالى على العرش علواً مادياً، لأن إثبات الجهة والمكان يفضي إلى إثبات الجسمية، فقالوا: «لو كان الله يحتمل مكاناً معيناً، أو يوجد في جهة محددة لكان جسماً ولترتب على ذلك أن يكون حادثاً، لأن جميع الأجسام حادثة[1]».

ولقد اتهم كل من الأشعري (ت٣٢٤هـ) والملطي[2] (ت١٧٦هـ) المعتزلة بالقول بالحلول، فالأشعري عند عرضه لموقف المعتزلة من هذه المسألة ذكر أنهم

(١) مقدمة مناهج الأدلة ص٧٩، وراجع: زهدي جار الله: المعتزلة ص٨٣، دار النهضة المصرية ١٩٤٧م.

(٢) **الملطي**: هو أحمد بن عبد الرحمن الشافعي، أبو الحسين الملطي، توفي سنة (١٧٦هـ)، من مؤلفاته: «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع».

انقسموا إلى فئتين اثنتين:

الفئة الأولى: تمثل جمهور المعتزلة ومنهم العلاف (ت٢٣٥هـ)، والجبائي (ت٣٠٣هـ)، ذهبوا إلى أن الباري في كل مكان، وفسر الأشعري كلامهم هذا بأن الله ﷻ مدبر لكل مكان، وأن تدبيره في كل مكان.

الفئة الثانية: ومنهم هشام الفوطي (ت٢١٨هـ)، وعباد بن سليمان (ت٢٥٠هـ)، فقد ذهبت هذه الفئة إلى القول: إن الله ﷻ لا في مكان، بل هو على ما لا يزال عليه[1].

وهنا لا نجد في كلام الأشعري أي اتهام للمعتزلة بالقول بالحلول، لكننا نجده في كتاب «الإبانة» يقول عن المعتزلة: «وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله ﷻ في كل مكان، فلزمهم أنه في بطن مريم وفي الحشوش والأخلية، وهذا خلاف الدين، تعالى الله عن قولهم»[2].

وأيضاً اتهمهم الملطي (ت١٧٦هـ) بذلك، فألزمهم بأن الله تعالى في كل مكان، ولو كان المكان لا يليق بالله تعالى[3].

ولكن نقول: إن كلام المعتزلة لا يفيد الحلول، وهم بعيدون كل البعد عن القول بالحلول والتجسيم، ولقد صرح المعتزلة في كتبهم بنفي كون الله تعالى جسماً أو عرضاً، كما أكدوا على أن أحكامهما لا تصح على الله تعالى، فلا يجوز أن يكون

---

(١) راجع: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧، وراجع: التنبيه والرد ص٩٧.

(٢) الأشعري: الإبانة ص٩١، وأيضاً قال بذلك البغدادي: راجع: أصول الدين ص٤٥.

(٣) راجع: الملطي: التنبيه والرد ص٩٧، تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، دار السعادة للطباعة، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

محلاً، أو يكون حالاً، أو أن يكون متحيزاً[١]، ولقد خصص القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) الفصول الأولى من كتابه المغني[٢]، الجزء الرابع، لإثبات غنى الله المطلق واستغنائه عن الجهة والمكان، وسائر لوازم الجسمية، كما نفى عنه المنافع، واللذة، والألم، والحاجة، والضرر، وكل صفة من صفات الأجسام، كما يذهب المعتزلة إلى تأويل جميع الأدلة النقلية التي تنسب لله تعالى: العين، والوجه، والساق، والاستواء والمجيء[٣]... تأكيداً منهم على نفي أحكام الأجسام والأعراض، وهذا يؤكد أن المعتزلة لم يقولوا بالحلول وغيره، ولكن كما قال أحد الباحثين[٤] فهو الجدل فقط، وكما قيل فإن لازم المذهب ليس بمذهب.

٢ ـ الأشاعرة:

أما فيما يتعلق بموقف الأشاعرة من تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان، فنلاحظ اختلاف آراء المتقدمين منهم عن آراء المتأخرين، فمؤسس المذهب الإمام الأشعري يرفض تأويل «الاستواء» الوارد في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [طه: ٥]، بالاستيلاء[٥]، ويثبت «الفوقية» لله تعالى، فهو مستو على عرشه فوق

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢١٦ ـ ٢٣٢، وراجع: المحيط بالتكليف ص٢٠٢ ـ ٢٠٨.

(٢) راجع: المغني ٤/ ٧ ـ ٣٢، كما وينفي المعتزلة رؤية الله تعالى، لأن إثبات الرؤية يعني أن الله تعالى جسم.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٦ ـ ٢٣٠.

(٤) راجع: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٢٥٣، وراجع: د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٨١.

(٥) راجع: رسالة: أهل الثغر ص٧٥، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٥، وراجع: البيهقي: الأسماء والصفات ص٥٦٩، وراجع: ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية ص٤٣٤، تصحيح =

سماواته استواءً حقيقياً دون تكييف، والاستواء فعل من أفعال الله سماه استواء[١]، ولم ينقل عن الأشعري أنه أول الاستواء، فقد رفض التأويل، وهو ينزه الله تعالى عن الجسمية وعن مشابهة الحوادث، وفي كتابه «اللمع» نجده لا يشير إلى الاستواء لا من قريب ولا من بعيد، فقط يذكر فيه تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث[٢]، وموقفه هذا دعا ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) للإشادة به، وقال عنه: إنه يوافق رأي الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) في القرآن والصفات[٣].

أما الباقلاني (ت٤٠٣هـ):

فهو كأستاذه في تنزيه الله تعالى عن الجسمية والجوهرية، وهو ينزه الله عن أن يكون محدداً، أو حالاً في مكان، ويثبت الاستواء لله تعالى على العرش بغير مماسة أو كيفية، ويرفض تأويل الاستواء بالاستيلاء والملك[٤]، وإذا ما وصلنا لابن فورك (ت٤٠٦هـ) وجدناه قد خالف كلاً من الأشعري والباقلاني، وأول الاستواء بمعنى العلو، والقهر، والتدبير، وهو ينزه الله عن المكان والجهة[٥].

= وتكميل وتعليق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط١، ١٣٩١هـ.

(١) راجع: الإبانة ص٣٥ ـ ٩١ ـ ٩٣، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٣، وراجع: ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية ص٢١٥.

(٢) راجع: د/ حمودة غرابة: مقدمة اللمع ص٥.

(٣) راجع: ابن تيمية: نقض المنطق ص١٨، والرسالة الحموية ص٩٣ ـ ٩٤.

(٤) راجع: الإنصاف ص٢٥، ١٨٧ ـ ١٨٨، واجتماع الجيوش الإسلامية ص٢٢٤ ـ ٢٢٥، والبيهقي: الأسماء والصفات ص٥٦٩.

(٥) راجع: التمهيد ص٢٦٠.

وذهب البغدادي (ت٤٢٩هـ) إلى تأويل العرش على معنى الملك، فيكون المعنى أن الملك ما استوى لأحد غيره[1]، أما الجويني (ت٤٧٨هـ) فقد نقل مذهب أهل الحق أن الله تعالى: «يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات»[2]، وهو يقول بتأويل الاستواء إما بمعنى القهر والغلبة، أو بمعنى قصد[3]، وكذلك الأمر بالنسبة للغزالي (ت٥٠٥هـ) فقد نزه الله تعالى عن الجهة، والتحيز، والمكان، والاستقرار على العرش، وذهب إلى تأويل الاستواء بالاستيلاء[4]، وهو نفس تأويل المعتزلة، **وهذا القول يعبر بصورة واضحة لا تدع مجالاً للشك عن التقارب الحاصل بين متأخري الأشاعرة والمعتزلة**[5]، وهو ما سيتضح أكثر عند عرضنا لموقف الرازي (ت٦٠٦هـ) في هذه المسألة وفي المسائل الأخرى.

ومن الجدير بالذكر هنا أن نذكر مذهب السلف في هذه المسألة هو إثبات العلو، والفوقية، والاستواء، وكل ما جاء في القرآن والسنة النبوية، وذلك بدون تأويلها، ولكن مع عدم المماثلة بين الله وخلقه[6].

وبعد أن عرفنا موقف المعتزلة والأشاعرة من تنزيه الله ﷻ عن الجهة والمكان، نود معرفة موقف الرازي منها، وما الأدلة التي اعتمد عليها في ذلك؟

---

(١) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٦٣.

(٢) الجويني: الإرشاد ص٥٩.

(٣) راجع: الإرشاد ص٥٩.

(٤) راجع: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٢، ٢٤/ ٣٠، وإلجام العوام ص٥، ٢٨ ـ ٥٦، لكنه رفض تأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء في هذا الكتاب، راجع: إلجام العوام ص٢٨.

(٥) راجع: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٣٥٧.

(٦) راجع: ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص٤٣، والأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٥، والإبانة ص٤٢ ـ ٤٧، والبيهقي: الأسماء والصفات ص٥٦٨ ـ ٥٦٩.

موقف الرازي وأدلته:

للإمام الرازي موقف واضح وصريح في تنزيه الله ﷻ عن الجهة والمكان، فهو متفق مع جمهور الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم القائلين بالتنزيه، وتعتبر هذه المسألة فرعاً عن المسألة السابقة ـ التنزيه عن الجسمية ـ فالجهة والمكان من لوازم الجسمية، لهذا فالأدلة على نفي الجسمية تصلح في الوقت نفسه لأن تكون أدلة لنفي الجهة والمكان، ولقد فعل الرازي ذلك، فاستدل بأدلة نفي الجسمية على نفي الجهة والمكان، وبالعكس، فهو ينفي عن الله تعالى أن يكون جسماً أو جوهراً، لذا فيستحيل عليه المكان، وكل لوازم الجسمية من الحلول، والاتحاد، والتحيز، واللذة، والألم، ونفي قيام الحوادث به، وكذلك منع وصف الله تعالى بالألوان والروائح، وما إلى ذلك[1]، يقول الرازي: «إنه تعالى ليس في شيء من الجهات خلافاً للكرامية»[2]. ولقد استدل الرازي على ذلك بعدد من الأدلة أذكر منها:

إن الله تعالى ليس بمتحيز ولا حالٍّ في المتحيز، وما كان هذا وضعه استحال أن يكون في شيء من الجهات ضرورة، فمكانه إن ساوى سائر الأمكنة، كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة، يستدعي مخصصاً، وهذا المخصص لا بد أن يكون مختاراً، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث، فكونه في المكان محدث، وهذا خلف. أما إن خالف سائر الأمكنة، كان ذلك المكان موجوداً؛ لأن الاختلاف في النفي المحض محال، وذلك الموجود إن لم يكن مشاراً إليه لم يكن الموجود فيه مشاراً إليه، فلم يكن الله تعالى في المكان، وإن كان مشاراً إليه، فإن

---

(١) راجع: المحصل ص٣٥٨ ـ ٣٧٢، الخمسين ص٣٦ ـ ٣٧، الأربعين ١/ ١٥٢ وما بعدها، المطالب العالية ٢/ ٣٧، نهاية العقول ٢/ ٢١٤ وما بعدها.

(٢) راجع: المحصل ص٣٦٣.

كان كذلك بالذات كان جسماً، وعلى فرض كون الله تعالى موجوداً فيه، كان الله حالاً في الجسم، وهو محال، وإن كان بالعرض، كان ذلك عرضاً حالاً في الجسم، والله تعالى لما كان حالاً فيه كان حالاً في الحال في الجسم فكان حالاً في الجسم، وهذا خلف(١).

وكما ذكرت فالرازي يستخدم نفس الأدلة النافية للجسمية، في نفي الجهة والمكان، فقد كان يرى أن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ﴾[البقرة: ١٥] من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه وذلك من وجهين اثنين:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ فدلت على أن الجهتين مملوكتان لله، لأن الجهة أمر ممتد في الوهم طولاً وعرضاً وعمقاً، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، وكل منقسم فهو مؤلف مركب، فثبت بهذا أن الله ﷻ خالق الجهات كلها، ومنزهاً عن الجهات والأحياز.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، فلو كان الله ﷻ جسماً وله وجه جسماني، لكان وجهه مختصاً بجانب معين وجهة معينة، فما كان يصدق قوله: «فأينما تولوا فثم وجه الله»، فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية(٢).

واستدل الرازي بأدلة أخرى كثيرة منها:

ـ لو كان الله تعالى مشاراً إليه بالحس، لكان إما أن يكون منقسماً بحسب

---

(١) راجع: المحصل ص٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٤/ ٢١.

الإشارة الحسية، وإما ألا يكون، والقسمان باطلان، فالقول بكونه في المكان والجهة باطل[١].

ـ لو كان الله تعالى مختصاً بمكان وجهة وحيز لكان منقسماً، والمنقسم لا يكون واجباً لذاته، وثبت أن الله تعالى واجب الوجود لذاته، إذن فالله تعالى منزه عن الجهة والمكان والحيز[٢].

ـ لو كان الله تعالى مختصاً بالحيز والجهة، لكان محتاجاً في وجوده إلى ذلك الحيز والجهة، وهذا محال، فذاك محال[٣].

ـ لو كان الله تعالى مختصاً بمكان، فهو إما أن يمكنه الخروج منه، أولا، فإن كان الثاني كان كالعاجز الذي لا يمكنه الخروج من المكان، تعالى الله عنه.

ـ وإن كان الأول فإنه يصح عليه الحركة، وكل ما كان كذلك، فهو محدث، وهذا محال على الله تعالى، فبطل كونه في الجهة أو في الحيز[٤].

ـ لو كان الله تعالى مختصاً بالحيز والجهة، لكان إما أن يكون متناهياً من كل الجوانب أو غيره متناه من كل الجوانب، أو يكون متناهياً من بعض الجوانب دون البعض، والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بكونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة باطل، أما بيان بطلان هذه الأقسام الثلاثة فعلى النحو الآتي:

أما الأول: فباطل لأن اختصاصه بذلك المقدار المتناهي من كل الجوانب

---

(١) راجع: المطالب العالية ٢/ ٣٧، والأربعين ١/ ١٥٦، وأساس التقديس ص٦٤، والمحصل ص٣٥٩.

(٢) راجع: المسائل الخمسون ص٣٦.

(٣) راجع: المطالب العالية ٢/ ٣٩، وأساس التقديس ص٦٤ ـ ٦٥.

(٤) راجع: المسائل الخمسين ص٣٧، والأربعين ١/ ١٥٨.

دون الزائد والناقص يجعله محتاجاً إلى مخصص، وذلك يوجب الحدوث.

وأما الثاني: فهو باطل أيضاً لأن كل بُعْدٍ قابلٌ للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو متناه، وعلى هذا التقدير يكون مركباً، فالبعد الممتد إلى غير النهاية يفرض فيه نقطة كبيرة، وعلى هذا التقدير تكون المحدثات مختلطة بذاته.

وأما الثالث: فهو باطل أيضاً لأن القول بالبعد الذي لا نهاية له محال بالدليل السابق، وأيضاً فالجانب المتناهي غير ما هو متناه فيلزم وقوع التركيب.

وبذلك ثبت بطلان الأقسام الثلاثة، **فبطل القول بكون الله في جهة وحيز ما**[1].

* يمتنع كون الله تعالى حاصلاً في شيء من الأحياز أو في جهة ما؛ لأن الأرض كرة، فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب وعلى العكس، فلو حصل الله تعالى في شيء من هذه الجهات، لكان الله تعالى في جهة التحت بالنسبة لبعض الناس، وعلى العكس بالنسبة للبعض الآخر، وهذا بالطبع باطل باتفاق العقلاء، فثبت امتناع كونه تعالى حيزاً، حاصلاً في الحيز والجهة[2].

وهناك العديد من الأدلة التي استخدمها الرازي للتدليل على تنزيه الله عن الجهة والمكان[3] ومعظمها يدور حول **قياس الغائب على الشاهد**، والذي سبق أن

---

(١) راجع: المطالب العالية ٢/ ٤١، المعالم ص٢٧، أساس التقديس ص٦٨ ـ ٧١، الخمسون ص٣٦ ـ ٣٧، والأربعين ١/ ١٥٧.

(٢) راجع: المطالب العالية ٢/ ٤٨، المعالم ص٢٧، الأربعين ١/ ١٦٠، أساس التقديس ص٧٤.

(٣) راجع: المطالب العالية ٢/ ٣٧ ـ ٥٦، الأربعين ١/ ١٥٦ ـ ١٦٢.

انتقده الرازي، وجعله من الأدلة الضعيفة غير الموصلة لليقين، ولم يكتف الرازي بإيراد الأدلة والحجج على تنزيه الله تعالى عن المكان والجهة والجسم. . . لكنه قام بالرد على الشبه العقلية والسمعية التي أثارها المجسمة والقائلون: إن الله تعالى في جهة، وأنه فوق العرش وغير ذلك، فالرازي يبطل القول: إن الله تعالى فوق العرش[1].

أما فيما يتعلق بالشبه العقلية التي ذكرها الكرامية، في كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة أذكر منها الآتي:

الشبهة الأولى: ثبت جواز رؤية الله تعالى، والرؤية تقتضي المواجهة والمقابلة، وهذا يقتضي كون الله تعالى مخصوصاً بجهة ومكان.

أجاب الرازي عنها على النحو الآتي: اتفق كل من المعتزلة والكرامية على أن كل ما هو مرئي لا بد أن يكون في جهة، والله تعالى منزه عن الجهة، إذن فالله تعالى غير مرئي عند المعتزلة، أما الكرامية فقد أجازوا رؤية الله تعالى، فقالوا: إن الله في جهة، أما الأشاعرة، فقد أجازوا رؤية الله تعالى مع تنزيهه عن الجهة والمكان، وقالوا: لا نسلم أن كل مرئي لا بد أن يكون مختصاً بالجهة، صحيح أن الأمر في الشاهد كذلك، لكن ما الدليل أنه على هذا النحو في الغائب.

ويشرح الرازي ذلك بأن المقدمة التي استدل بها الكرامية والمعتزلة وهي: «**إن كل مرئي فإنه مختص بالجهة**» إما أن تكون مقدمة بدهية أو استدلالية، فإن كانت بدهية فعندئذ لا تكون هناك حاجة في إثبات كونه تعالى بالجهة إلى هذا الدليل، فقد ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس يختص بالجهة، والله تعالى ثبت قيامه بالنفس، لذا فنقطع بكونه تعالى مختصاً بالجهة، وذلك لأن العلم الضروري

---

(١) راجع: المطالب العالية ٢/ ٥٢.

حاصل بأنه كل ما ثبت في الشاهد وجب القطع بأنه في الغائب كذلك، وعلى هذا يكون إثبات كون الله تعالى مرئياً، وأن المرئي مختص بالجهة، ومن ثم إثبات كونه تعالى بناءً على ما سبق أنه مختص بالجهة تطويل من غير فائدة، أما إن كانت هذه المقدمة «**كل مرئي فهو مختص بالجهة**» مقدمة استدلالية، فيجب قبل الاستدلال بها أن يذكروا الدليل على صحتها، وأيضاً كما أننا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا إذا كان مقابلاً، أو في حكم المقابل للرائي، فكذلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً، أو كبيراً، أو ممتداً في الجهات، أو مؤتلفاً من الأجزاء، وهم يقولون: إنه تعالى يرى، لا صغيراً، ولا كبيراً، ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز، وبناءً على ذلك فإذ قلتم: لا يجوز هنا قياس الغائب على الشاهد، لأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب، قلنا لكم: ولما لا يجوز أيضاً أن المرئي في الشاهد وإن وجب كونه مقابلاً للرائي، إلا أن المرئي في الغائب لا يجوز أن يكون كذلك. وبذلك رد الرازي على شبهة الكرامية بطريق إلزامهم بأقوالهم هم، وهذا الرد يتسم بالوضوح، وبعده عن التعقيد[1].

الشبهة الثانية: التمسك برفع الأيدي إلى السماء في الدعاء، فالجميع يقرر كونه الله تعالى في جهة فوق[2].

والجواب عليها: بأن ذلك معارض، فالخلق جميعاً عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض، وهذا لا يدل على أن إله العالم في الأرض، وأيضاً لا يدل رفع الأيدي إلى السماء أن الله تعالى في السماء[3].

---

(١) راجع: أساس التقديس ص٩٢ ـ ٩٧.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ١٦٣، وأساس التقديس ص٩٧ ـ ٩٨.

(٣) راجع: أساس التقديس ص٩٧ ـ ٩٨، والأربعين ١/ ١٦٣.

ويرى الرازي أن السبب في رفع الأيدي إلى السماء وجوه أخرى، منها: أن نزول الغيث من جهة الفوق (السماء)، قال تعالى: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢] لذا فترفع الأيدي إلى السماء، للتبرك، وربما يقصد برفع الأيدي إلى السماء رفعها إلى الملائكة[1]، فهم ينزلون بالسلام والرحمة من الله من السماوات، قال تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذۡنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمۡرٍ﴾[القدر: ٤]، وأيضاً تتنزل الأنوار من السماوات، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءً وَٱلۡقَمَرَ نُورًا﴾[يونس: ٥]، فمصالح العالم لا تتم إلا من السماوات، لذا فلا جرم أنا الأعين ممتدة إليه، والأيدي مرفوعة إليه، والقلوب متعلقة به، والله أعلم[2].

الشبه السمعية في إثبات الجهة:

من الأدلة التي تمسك بها مثبتو الجهة، الآيات الوارد فيها لفظ الاستواء على العرش، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[الأعراف: ٥٤]، وتمسكوا أيضاً بالآيات المشتملة على لفظ الفوق والعلو، مثل: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[الأنعام: ١٨]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ وقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾[الأعلى: ١]. ومنها أيضاً: الآيات الدالة على أنه الله تعالى في السماء، كما في قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[الملك: ١٧].

وقوله تعالى في حق عيسى عليه السلام: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾[آل عمران: ٥٥].

وآيات أخرى كثيرة تمسك بها القوم، وأيضاً تمسكوا بالعديد من الأخبار المشتملة لألفاظ الفوق، والعند، وذكر الرازي أغلبها في كتابه «أساس

---

(١) راجع: أساس التقديس ص٧٩ ـ ٩٩، والأربعين ١/ ١٦١.

(٢) راجع: أسرار التنزيل ١/ ٢٩٤ ـ ٢٩٣.

التقديس» و«الأربعين»[١].

وأجاب الرازي عن جميع هذه الشبه، وقد ذكرت بعض هذه الشبه لمعرفة منهج الرازي في الرد عليها، وموقفه هو من هذه الآيات، ففي البداية يقرر الرازي أنه لا بد من تأويل جميع هذه الآيات، فقد قامت الأدلة العقلية على استحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى، لذا فالواجب تنزيه الله تعالى عنها، والجزم بأن مراد الله تعالى من هذه الآيات شيء آخر.

فبعد أن ذكر الرازي الأدلة العقلية القاطعة ـ بنظره ـ على استحالة كون الله في جهة ما أو مكان ما، قال: الواجب بعد ذلك الاعتقاد بأن الله تعالى أراد شيئاً آخر سوى إثبات الجهة لله.

وللإجابة على الشبه السمعية يلجأ الرازي إلى طريقين اثنين للإجابة:

الطريق الأول: ويقوم على عدة خطوات هي:

١ ـ إقامة الدليل العقلي القاطع على استحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى، وتنزيه الله عن الجهة والمكان والحيز.

٢ ـ الاعتقاد أن الدليل العقلي اليقيني لا يعارض بهذه الظواهر التي تمسك بها القوم.

٣ ـ الخطوة الثالثة ـ وهي أهم الخطوات ـ التمسك بمذهب السلف، أي عدم البحث عن المراد بهذه الظواهر والإيمان بها، فيقول: «وعند هذا نختار مذهب السلف، ونقول: لما عرفنا بتلك القواطع العقلية أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات إثبات الجهة له تعالى، فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان أن مراد الله تعالى من

---

(١) راجع: أساس التقديس ص١٩٤ ـ ١٩٧، والأربعين ١/ ١٦١ ـ ١٦٢.

هذه الآيات ما هو؟ وهذا الطريق أسلم في ذوق النظر وعن الشغب أبعد»[١].

وهنا نجد تصريحاً من الرازي في غاية الأهمية، وفي كتاب يعد من كتبه المهمة بالإشادة بمذهب السلف، وأن الأولى اتباعه فهو الطريق الأسلم والبعيد عن كل الشغب[٢].

وقال في «المحصل»: إن الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تعارض الأدلة العقلية القطعية غير القابلة للتأويل، وفي هذه الحالة إما أن يفوض علمها إلى الله تعالى على مذهب السلف، أو العمل على تأويلها كما هو مذهب أكثر المتكلمين[٣].

الطريق الثاني: التأويل، والرد على كل دليل من الأدلة السابقة بالتفصيل، مع بيان المعنى المراد منها، ولقد اقتصر على هذا الطريق في كتاب «الأربعين»، دون الإشارة إلى طريق السلف، وهذا يعني أنه هو الطريق الذي ارتضاه[٤].

* **أما فيما يتعلق بالآيات الدالة على استواء الله تعالى على العرش**، فيرى الرازي عدم جواز تفسير الاستواء بالاستقرار على العرش، فالمراد من الاستواء - في نظر الرازي - الاستيلاء والقهر ونفاذ القدرة، ويرى:

أولاً: إن ما قبل الآية وما بعدها يؤكد على أن المقصود من الاستواء في هذه الآية غير الظاهر، فما قبل الآية نجد قوله تعالى: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾[طه: ٤]، وفيها دلالة على أن الله ﷻ غير مختص بشيء من الجهات والأحياز، وجاءت الآية التي بعدها وهي قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا

---

(١) أساس التقديس ص١٩٩.

(٢) راجع: السابق: نفس الصفحة.

(٣) راجع: المحصل ص٣٦٥، وراجع أيضاً: المعالم ص٢٧.

(٤) راجع: الأربعين ١/ ١٦٣ وما بعدها.

﴿وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ﴾[طه: ٦]، والمعلوم أن السماء هو الذي فيه سمو وفوقية، فيقتضي ذلك أن كل ما كان حاصلاً في جهة فوق كان في السماء، فيكون كل ما كان حاصلاً في جهة فوق فهو ملك لله تعالى، ومملوك له، فلو كان الله تعالى مختصاً بجهة فوق، لزم كونه مملوكاً لنفسه من غير محل، وهو محال، فثبت أن ما قبل قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[طه: ٥] وما بعده ينفي اختصاص الله تعالى بشيء من الأحياز والجهات، وبذلك يمتنع كون المراد من الآية أن يكون الله تعالى مستقراً على العرش[١].

ثانياً: ذكر الرازي أن الجلوس على العرش يقتضي أن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش، غير الحاصل منه في يسار العرش، فيلزم كونه في نفسه مؤلفاً ومركباً وذلك على الله تعالى محال[٢].

ثالثاً: هناك الكثير من الآيات التي تنفي كون الله ﷻ مستقراً على العرش، مثل قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[ق: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[الحديد: ٤]، وقوله أيضاً: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾[الزخرف: ٨٤]، ويرى الرازي أن تأويل هذه الآيات لنفي الآيات التي تمسكوا بها على ظاهرها أولى من العكس.

رابعاً: الدلائل العقلية القاطعة تبطل كونه مختصاً في الجهات، فيكون المراد من الاستواء هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدرة، وجريان الأحكام الإلهية[٣]، وهو مستقيم على قانون اللغة فقد قال الشاعر:

---

(١) راجع: أساس التقديس ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) أساس التقديس ص٢٠٠.

(٣) راجع: أساس التقديس ص٢٠٢.

قــد اســتوى بــشر علــى العــراق مــن غيــر ســيف ودم مهــراق

والغريب هنا أن الرازي وأكثر المتكلمين يرفضون الاحتجاج بخبر الآحاد في العقائـد لأنه لا يفيد اليقين، وهم مع ذلك يعتمدون على أبيات من الشعر لإثبات صحة ما يقولونه، وأرى أن الاستدلال بخبر الآحاد الصحيح في العقائد أولى من كل ذلك.

هذا ويرى الرازي أن تخصيص العرش بالذكر كان لوجهين اثنين:

الأول: لأنه أعظم المخلوقات، لذلك خص بالذكر هنا.

الثاني: أنه يتصـرف في جميـع العـالم ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش(١).

أما فيما يتعلق بالآيات الدالة على الفوقية، مثل قوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[يوسف: ٧٦]، و﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح: ١٠]، فالمراد من الفوقية **هنا القهر والقدرة**، واستدل الرازي على صحة ما ذهب إليه بعدد من الأدلة منها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[الأنعام: ٦١]. فالفوقية هنا فوقية بالقدرة والمكنة، لا بمعنى الجهة، فهي مقرونة بالقهر، فالحارس قد يكون فوق السلطان في الجهة، ومع ذلك لا يقال: إنه فوق السلطان(٢).

ثانياً: وردت آيات كثيرة تصف الله تعالى بأنه مع عبيده، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[الأنفال: ٤٦] و﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[الحديد: ٤]، و﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[المجادلة: ٧]، وهنا جاز حمل المعية بمعنى العلم، والحفظ،

---

(١) راجع: أساس التقديس ص٢٠٣.

(٢) راجع: أساس التقديس ص٢٠٤.

والحراسة، ويتساءل الرازي فلماذا لا تحمل الفوقية في الآيات السابقة على الفوقية بالقهر والسلطة[١].

* **أما فيما يتعلق بالآيات المشتملة على لفظ العلو والفوقية:**

أولاً: يقول الرازي: إن لفظ العلو يستعمل في العلو بسبب الجهة، ويستعمل في العلو بسبب القدرة، فيقال: السلطان أعلى من غيره، ويقال: المجلس الأعلى، والديوان الأعلى، ويكون المراد بالعلو القهر والقدرة، وليس المكان والجهة، واستدل الرازي على رأيه بعدد من الأدلة منها: قوله تعالى ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ [الأعلى: ١]، ففي الآية حكم الله أنه أعلى من كل ما سواه، والجهة شيء سواه فوجب كون ذاته أعلى من الجهة، وما كان أعلى من الجهة امتنع أن يكون علوه بسبب الجهة، فثبت أن علوه لنفس ذاته لا بسبب الجهة.

ثانياً: لو كان الله تعالى في جهة فوق، فإما أن يكون له في جهة فوق نهاية، وإما ألا يكون له نهاية، فإن كان الأول لم يكن أعلى الأشياء، لأن الأحياز الخالية تكون أعلى منه، ولأن الله قادر على خلق الأجسام في جميع الأحياز، فيكون قادراً على خلق عالم في تلك الأحياز التي فوقه، فيكون هذا العالم المخلوق أعلى منه، وإن لم يكن له نهاية في جهة فوق كان الجانب المتناهي منه مخالف في الماهية للجانب الذي هو غير متناه، فلا يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر، وذلك يقتضي جواز الفصل والوصل في ذات الله، وهو محال[٢].

ولقد صنع الرازي نفس الشيء مع جميع الآيات المشتملة على ألفاظ يوحي

---

(١) راجع: أساس التقديس ص٢٠٥.

(٢) راجع: أساس التقديس ص٢٠٧، الأربعين ١/ ١٦٣.

ظاهرها بالجهة والعلو، وإثبات اليد والعين، وغيره من صفات الأجسام لله تعالى، **أي عمل على تأويلها جميعها**(١).

وبذلك نكون قد انتهينا من الكلام عن تنزيه الله ﷻ عن الجهة والمكان عند الرازي، حيث وجدناه في قوله بالتأويل أقرب إلى المعتزلة، **فهو يخالف الأشعري ـ شيخ المذهب ـ ويوافق المعتزلة**.

وقبل أن ننتقل للحديث عن المبحث التالي لا بد من توضيح أمر مهم هنا، وهو **تعقيب على موقف الرازي** من تنزيه الله عن الجهة والمكان، الأمر الذي جعله يؤول جميع الآيات والأحاديث التي توحي بكون الله تعالى في مكان ما، وفي جهة ما.

ولقد ذكرنا سابقاً عند عرضنا لموقف الرازي من الشبه السمعية ـ كما يسميها الرازي ـ في إثبات الجهة، أنه **ذكر طريقين اثنين للإجابة عنها، الأولى**: طريقة السلف ـ رضوان الله عليهم جميعاً ـ وهي عدم البحث عن المراد بهذه الظواهر مع الاعتقاد باستحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى، وتنزيه الله عن الجهة والمكان والجسم، ويصف هذه الطريقة بأنها **«أسلم في ذوق النظر وعن الشغب أبعد»**(٢).

حقاً إن مذهب السلف هو الأسلم والأحوط وهو بعيد كل البعد عن الشغب والتناقض، لكن ليس مذهب السلف ـ كما قال الرازي ـ تنزيهاً الله عن الجهة والمكان. . .

لكن مذهب السلف هو تنزيه الله ﷻ عن مشابهة أحد من خلقه، ويثبت

---

(١) راجع: أساس التقديس ص٢٠٧ ـ ٢١٤.

(٢) أساس التقديس ص١٩٩.

السلف ما أثبته الله لنفسه من الصفات، وما أخبر عنه رسوله ﷺ من الصفات، دون البحث عن الكيفية، مع الاعتقاد بأن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١]، فهو منزه ومقدس عن كل ما يلزم منه حدوثه أو نقصه[١]، وكما يقول أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند ـ حفظه الله ـ: «**المؤشر الحقيقي لموقف السلف من الصفات الإلهية، وهو إيمانهم بوجود الصفة، وسكوتهم عن بيان كيفيتها وحقيقتها**»[٢].

ولا يستخدم السلف مصطلح الجهة، والمكان، والجسم؛ لأنها لم ترد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية، ويصفون الله سبحانه وتعالى بالعلو والفوقية لأنها وردت في القرآن الكريم، ومنها وصف الله تعالى نفسه بالعلو في السماء كقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[الملك: ١٦]، و﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[الأنعام: ١٨]، ووصفه بذلك رسول الله ﷺ، وانقضى عصر السلف وهم مجموعون على إثبات العلو لله وهو عندهم حقيقة وليست مجازاً فهو في السماء حقيقة «وأجمع على ذلك جميع العلماء، من الصحابة والأتقياء، والأئمة الفقهاء، وتواترت الأخبار بذلك على وجه حصل به اليقين»[٣].

---

(١) راجع: ابن تيمية: رسالة في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى ص٢١، تحقيق: د/ محمد زينهم، دار الرشاد، مصر، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، وراجع: ابن رجب الحنبلي: فضل علم السلف على الخلف ص١٩.

(٢) د/ محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ص٢٢٧.

(٣) الشيخ: موفق الدين ابن قدامة المقدسي: إثبات صفة العلو لله تعالى الواحد القهار ص٢، طبع على نفقة الحاج: عبد الرحمن الذكير، البحرين، ط١، مطبعة مجلة المنار الإسلامية، مصر، ١٣٢٢هـ، ولقد جمع المؤلف فيه نصوص الكتاب والآثر ومذاهب السلف في إثبات صفة العلو لله ﷻ وفي أخباره وآثار ما يصح وما لا يصح سنداً، ولكن المجموع كما قال المؤلف ـ رحمه الله ـ يفيد التواتر، إذن فلا حجة لمتابعة فلاسفة اليونان في علم الكلام على =

إذن فقد صار مغروزاً في طباع الخلق أنه عند نزول الكرب يرفعون أيديهم وأعينهم بالدعاء إلى السماء وينظرون مجيء الفرج من ربهم(١). وهذا يخالف ما ذهب إليه الرازي من قبل بأن السبب في رفع الأيدي إلى السماء للتبرك، أو لنزول المطر، أو من أجل الملائكة، أو. . .

فالقول في الصفات عند السلف كالقول في الذات، فكما أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، كذلك الذات فهي متصفة بالصفات الحقيقية التي لا تماثل سائر الصفات.

أما السؤال عن كيفية قيامها بذاته تعالى فهذه المعرفة فوق مستوى العقل البشري، وهو من الغيب الذي استأثر الله بعلمه، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[طه: ١١٠]، «فالسلف الصالح كانوا أكثر فطنة، وأحد ذكاء من أصحاب الفرق، لأنهم عرفوا أنه لا سبيل إلى إدراك كنه الصفات بالعقل، لأنه من شؤون الغيب التي لا تدخل في نطاق قدرته»(٢).

= إنكار القول بذلك، ما دام أهل السنة القائلين به جازمون بتنزيه الباري تعالى عن مشابهة الحوادث مطلقاً، فالتوجه إلى السماء في الدعاء كالتوجه إلى البيت في الصلاة، في السماء عرش الله وفي مكة بيت الله، والله في علوه منزه عن الشبه والنظير، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. راجع: ص٤٧، وراجع: د/ سيد عبد العزيز السيلي: العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية ص٣١٩ ـ ٣٣٦، دار المنار، مصر، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، موفق الدين ابن قدامة المقدسي: ذم التأويل ص٩ ـ ٢٥، تحقيق: بدر عبدالله البدر، دار الفتح، الشارقة، الإمارات، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

(١) راجع: ابن قدامة المقدسي: إثبات صفة العلو لله تعالى ص٢.

(٢) د/ عبدالله بن عبد المحسن التركي، وأ/ شعيب الأرنؤوط: مقدمة تحقيق شرح الطحاوية ص٢٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، ود/ عبد الحليم محمود: =

فمنهج السلف إثبات ما أثبته الشرع من غير تكييف ولا تمثيل، من غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك نفي ما نفاه الشرع عنه، والسكوت عما سكت عنه الشرع[١].

رابعاً ـ القدم والبقاء:

اتفق جميع المسلمين على أنه سبحانه وتعالى يتصف بالقدم والبقاء، لكنهم اختلفوا في طريقة التدليل على هاتين الصفتين، كما اختلفوا في كونهما من صفات السلوب، أم من صفات الإثبات؟ وهل هما وصفان زائدان على الذات أم لا؟

أما المعتزلة: فقد اعتبروهما من الصفات السلبية[٢]، وذكروا أن تعريف القدم لغوياً يعني: «ما تقادم وجوده»[٣]، لذلك يقال: بناء قديم، ورسم قديم، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾[يس: ٣٩].

القديم اصطلاحاً: «ما لا أول لوجوده، والله تعالى هو الموجود الذي لا أول

= التفكير الفلسفي في الإسلام ص١٣٤ ـ ١٤٤، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، ط: ١٩٨٥م.

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص٧، ٢٩ وما بعدها، وراجع: الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: الأسماء والصفات نقلاً وعقلاً ص٤٠ ـ ٤٤، علق عليه: حسن السماحي سويدان، دار القادري، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، ابن قدامة المقدسي: إثبات صفة العلو لله ص٤٤ ـ ٤١، وراجع: د/ محمد السيد الجليند ص٤٥: مقدمة تحقيق كتاب: الإشارة إلى مذهب أهل الحق، لأبي إسحق الشيرازي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، القاهرة، ط: ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

(٢) راجع: المغني ٥/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧، وشرح الأصول الخمسة ص١٨١.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص١٨١.

لوجـوده، ولذلك وصفناه بالقديم»[١]، ولفظ القديم يدل على الله ﷻ عند أغلب المتكلمين[٢].

وجاء وصف الله تعالى بأنـه أول في القرآن الكريـم، في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[الحديد: ٣].

واستدل المعتزلة على القدم بأن الموجود لا بد أن يتصف بإحدى الصفتين التاليتين: إما القـدم وإما الحـدوث، فإن لم يكـن الموجود قديمـاً، لكان محدثاً لا محالة، وعلى فرض حدوثه فإنه يحتاج إلى محدث يحدثه، وهذا المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان محدثاً احتاج إلى محدث، وهكذا إلى ما لا نهاية فيتسلسل وهو محال، وإما أن ينتهي إلى صانع قديم وهو ما نقوله[٣].

وبطريقة أخرى: لو لم يكن صانع العالم قديماً، لكان محدثاً؛ لأن الموجود إمـا أن يكون قديمـاً أو يكون محدثـاً، والمحدث لا يصح منه فعل الجسم؛ لأن المحدث لو قدر لم يقدر إلا بقدرة، والقدرة لا يصح بها فعل الجسم، فيجب أن يكون قديماً[٤].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص١٨١.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٨١، والمغني ٥/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧، والبغدادي: أصول الدين ص٤٢، والبيهقي: الصفات ص٢٣، وله أيضاً الاعتقاد ص١٦، والجويني: الإرشاد ص٥٢، والعقيدة النظامية ص٣٢، والأسفراييني: التبصير في الدين ص٩٣، والباقلاني: الإنصاف ص٣٣، وابن الهمام: المسايرة ص١٠، والغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٥٧، والرازي: التفسير الكبير ١/ ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٨١.

(٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٨٢.

واستدل القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) على أن القديم لا يجوز عليه العدم بطريقة تقوم على أسس ثلاثة وهي: «أن القديم باق والباقي لا ينتفي إلا بضد، أو ما يجري مجرى الضد، فيجب ألا ينقضي القديم أصلاً لأنه لا ضد له ولا ما يجري مجرى الضد»[١].

وهذا الدليل مبني على ثلاثة أصول هي[٢]:

الأول: القديم باق، ودليله أن الباقي ما هو إلا الموجود في حال الخبر عنه بالوجود، وهذا حال القديم.

الثاني: الباقي لا ينتفي إلا بضد، أو ما يجري مجرى الضد، والذي يدل عليه أنه إذا انتفى في حال كان وهو يجوز أن يبقى لم يكن بألا يبقى أحق منه بالبقاء إلا لأمر، وليس ذلك الأمر إلا الضد، أو ما يجرى مجراه.

الثالث: القديم لا ضد له، ولا ما يجرى مجرى الضد، والدليل على أن القديم لا ضد له، أنه لو كان له ضد لكان لا بد من أن تكون صفته بالعكس من صفة القديم، وعليه فإذا كان القديم موجوداً لذاته وجب أن يكون ضده معدوماً لذاته، وهذا مستحيل، فالمعدوم ليس له بكونه معدوماً حالاً، فضلاً عن أن يكون للذات أو للغير.

أما الدليل على أنه لا يجري مجرى الضد:

فذلك يقتضي أن يحتاج القديم في وجوده إلى شيء، ولذلك الشيء ضد، فيقال: إنه جار مجرى الضد له، والقديم لا يحتاج في وجوده إلى شيء لأن احتياجه إلى شيء يقدح في قدمه.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص١٠٨.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٠٨ ـ ١٠٩.

رأي الأشاعرة: لا خلاف بين الأشاعرة في إثبات صفتي القدم والبقاء لله تعالى، فالإمام الأشعري (ت٣٢٤هـ) أثبت القدم والبقاء صفتين لله تعالى، أما القدم فقد اعتمد في إثباته لهذه الصفة على حدوث العالم، فالعالم محدث، وهو محتاج لمحدث يحدثه، ويجب ألا يكون ذلك المحدث حادثاً؛ لأنه لو كان كذلك لاحتاج إلى محدث، فيؤدي ذلك إلى المحالات من الدور أو التسلسل، فالعالم حادث، والله هو المحدث له فيجب أن يكون خالق العالم ـ وهو الله ـ قديماً، وبذلك وجبت صفة القدم لله تعالى، يقول الأشعري في ذلك: «إذا كان العالم حادثاً وكان الله هو المحدث له فيجب أن يكون الخالق قديماً وإلا لاحتاج إلى محدث ويتسلسل»[١].

وهذا الدليل الذي استخدمه الأشعري، هو نفس الدليل الذي استخدمه الشافعي (ت٢٠٤هـ) من قبل لإثبات صفة القدم للباري تعالى[٢].

أما فيما يتعلق بالقدم هل هو وصف سلبي أم ثبوتي؟ يذكر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) أن للأشعري قولين اثنين في ذلك:

الأول: القدم صفة زائدة على الذات، فهي صفة معنى.

الثاني: القدم من الصفات السلبية وهو ما ذهب إليه كل من الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، والجويني (ت٤٧٨هـ)، وغيرهم من الأشاعرة[٣].

---

(١) راجع: اللمع ص٧، استحسان الخوض في علم الكلام ص٩٢، والبغدادي: أصول الدين ص٧١، والجويني: الإرشاد ص٣١.

(٢) راجع: الشافعي: الفقه الأكبر ص٧، وراجع: أ/ فاطمة أحمد رفعت: مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي ص٣٤.

(٣) راجع: درء التعارض ٣/ ١١.

أما صفة البقاء، فقد أثبتها الأشعري بناء على إثبات القدم له، فما ثبت قدمه استحال عدمه، ويعلن الأشعري أن الله تعالى باق ببقاء وليس باقياً لنفسه، والبقاء عنده صفة وجودية وهي زائدة على الوجود إذ الوجود متحقق دونه في أول الحدث[١].

أما الباقلاني (ت٤٠٣هـ) فنجده يثبت القدم صفة لله تعالى، ودليله على ثبوت هذه الصفة هو نفس دليل الأشعري[٢]، والقدم من الصفات النفسية، فهو قديم لنفسه لا لمعنى زائد ـ نفس رأي الأشعري ـ فالقدم من صفات السلوب، وهي لا توجب أمراً زائداً على الذات.

أما البقاء فقد ذهب الباقلاني إلى أن المراد به هو استمرار الوجود حيث يقول: «ويجب أن يعلم أن الله سبحانه باق، ومعنى ذلك أنه دائم الوجود، والدليل عليه قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[الرحمن: ٢٧]، يعني ذات ربك، أيضاً قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨]، يعني ذاته، لأنه قد ثبت قدمه، وما ثبت قدمه استحال عدمه»[٣].

والباقلاني يخالف الأشعري في البقاء، حيث يرى أن الله تعالى باق لنفسه لا لمعنى، وبقاؤه نفس وجوده، ونفى الباقلاني عن الله تعالى العدم، فالقديم لا يجوز عليه العدم لأنه لو عدم صح وجوده بعد عدمه على سبيل الحدوث[٤].

وإذا ما انتقلنا إلى البغدادي (ت٤٢٩هـ) وجدناه متابعاً للأشعري في إثبات

---

(١) راجع: المواقف ٣/ ٨٧ وما بعدها.

(٢) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص١٦.

(٣) الإنصاف ص٣٧ ـ ٣٨.

(٤) راجع: التمهيد ص٢٩ ـ ٣٠.

قدم الله تعالى[١]، ومعنى قديم أي كونه قديماً لنفسه لا لمعنى زائد على ذاته تعالى[٢]، وأثبت البقاء لله تعالى، فهو باق ببقاء، أي البقاء صفة ذاتية لا صفة نفسية حيث يقول: «قال قدماء أصحابنا: إن بقاءه صفة أزلية قائمة به، ولأجلها صح وصفه بأنه باق، غير القاضي فإنه أثبته باقياً لذاته، فإنه منع من كون البقاء معنى أكثر من وجود الشيء»[٣].

وقال أيضاً: «والكلام في إثبات بقاء الله تعالى، كالكلام في إثبات علمه وقدرته وسائر صفاته»[٤].

ونفى البغدادي عن الله تعالى العدم، فما ثبت قدمه استحال عدمه[٥].

أما الجويني (ت٤٧٨هـ) فالقدم عنده من الصفات النفسية اللازمة للذات، والصفات النفسية عند الجويني هي: «كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة لعلل قائمة بالموصوف»[٦].

أما البقاء فالجويني يرى أن البقاء هو استمرار الوجود إذ قال: «ذهب العلماء من أئمتنا في أن البقاء صفة الباقي زائدة على وجوده بمنزلة العلم في حق العالم، والذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر في غير مزيد»[٧].

---

(١) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٠٠، وأصول الدين ص٧٢.

(٢) راجع: أصول الدين ص٥ ـ ٧٢، والإيجي: المواقف ص٢٩٧.

(٣) البغدادي: أصول الدين ص٩٠.

(٤) أصول الدين ص١٠٩.

(٥) راجع: أصول الدين ص٨١.

(٦) الجويني: الإرشاد ص٣٠.

(٧) الجويني: الإرشاد ص١٣٨ ـ ١٣٩.

وذهب الجويني إلى أن وصف الله تعالى بالبقاء يلزم عنه وصف سائر صفاته الأزلية بكونها باقية، ثم يثبت لها بقاء، وهذا يفضي إلى القول بقيام المعنى بالمعنى، وهو محال(١).

ولقد أثبت الجويني قدم الله تعالى بالاستناد إلى فكرة وجوب الوجود له سبحانه وتعالى، كما وأثبت له البقاء استناداً إلى نفس الدليل فما دام الله تعالى باقية، وما وجب قدمه استحال عدمه... وعليه فكل ما يدل على قدم الباري، واستحالة عدمه، ووجوب وجوده، فإنه دال على كونه تعالى باقياً(٢).

فالجويني متابع للأشاعرة في كل ما ذهبوا إليه، إلا أنه خالف الأشعري فقط فيما يتعلق بصفة البقاء، فذهب الجويني إلى أن الله تعالى باق لنفسه، لا ببقاء، علماً أن الأشعري كما ذكرنا سابقاً أثبتها معنى زائداً على ذاته تعالى.

ويثبت الغزالي (ت٥٠٥هـ) القدم والبقاء لله تعالى بنفس طريقة إثبات من سبقه من الأشاعرة، أما القدم فيرى الغزالي أن الله قديم لنفسه لا بقدم زائد على ذاته(٣)، واستدل على ذلك بدليل الحدوث، فالقديم «ليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق»(٤).

فالله تعالى «آخر بالإضافة إلى السلوك، أول بالإضافة إلى الوجود، فمنه

(١) راجع: الجويني: الإرشاد ص١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢) راجع: أ/ فاطمة أحمد رفعت: مذهب أهل السنة والجماعة ص٥٤ ـ ٥٥، وراجع: الجويني: الإرشاد ص١٤٠، والعقيدة النظامية ص٣٢.

(٣) راجع: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٣٨، والمقصد الأسنى ص١٦٠.

(٤) الغزالي: الاقتصاد ص٣٩.

المبدأ أولاً، وإليه المرجع والمصير آخراً»[١].

أي أن الله تعالى أول بالنسبة لترتيب الموجودات، فهو أول بالنسبة لها، فهي استفادت الوجود منه سبحانه وتعالى، وأما الله تعالى فهو لم يستمد وجوده من أحد غيره، فوجوده بذاته، أما معنى كونه الآخر بالإضافة إلى السلوك، أي أنه تعالى هو آخر ما ترتقي إليه درجات العارفين، فكل معرفة حاصلة قبل معرفته تؤدي إلى معرفته[٢].

فالله تعالى أزلي وأبدي ليس لوجوده آخر، ويرى الغزالي أيضاً أن ما ثبت قدمه استحال عدمه، ويرى أن الباقي باق لنفسه لا ببقاء زائد، وهو بذلك مخالف للأشعري فيما ذهب إليه[٣].

رأي الإمام فخر الدين الرازي:

تعرض الرازي للحديث عن صفتي القدم والبقاء في أغلب كتبه، فقد حاول في البداية بيان المعنى المراد من لفظ القدم والبقاء، ومن ثم عرض لرأي العلماء في ذلك مع ذكر أدلتهم، ثم عرض رأيه هو مدعماً بالأدلة.

و«القديم» عند الرازي يعني لغة: لفظ يفيد طول المدة، وهو لا يفيد نفي الأولية[٤]، ومثال ذلك القول: دار قديم، إذا طالت مدته، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾[يس: ٣٩]، وقوله أيضاً: ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾[يوسف: ٩٥].

أما لفظ «الباقي»، فقد جاء ذكره في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ

---

(١) المقصد الأسنى ص١٤٧.

(٢) راجع: المقصد الأسنى ص١٤٦، وأ/ فاطمة رفعت: مذهب أهل السنة والجماعة ص٨.

(٣) راجع: تهافت الفلاسفة ص١٣٠، والمقصد الأسنى ص١٦.

(٤) راجع: التفسير ١/ ١٢٠ ـ ١٢١، والمطالب العالية ٣/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

رَبِّكَ﴾[الرحمن: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨].

فالذي لا يهلك يكون باقياً لا محالة، والبقاء: يدل على كون الله تعالى أزلياً لا أول له، أبدياً لا آخر له(١).

ولقد جمع الله تعالى بين صفتي القدم والبقاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الحديد: ٣].

فهذه الآية دليل على أن الله تعالى أول لكل ما سواه، وآخر لكل ما سواه(٢).

ولقد اهتم الإمام الرازي في تفسير هذه الآية ببيان معنى هاتين الصفتين، وذكر أن هذا المقام مقام مهيب غامض عميق، وأن البحث فيه من عدة وجوه، فتحدث عن أقسام القبلية والتقدم كما حصله أرباب العقول، وكانت خمسة أقسام وزاد الرازي عليها قسماً سادساً، وهذه الأقسام هي(٣):

القسم الأول: التقدم بالتأثير، حيث يكون المتقدم مؤثراً في المتأخر، ومثاله حركة الإصبع تتقدم على حركة الخاتم.

القسم الثاني: التقدم بالحاجة، ومثاله احتياج الاثنين إلى الواحد، مع العلم أن الواحد ليس علة للاثنين.

القسم الثالث: التقدم بالشرف، ومثاله تقدم أبي بكر ﷺ على عمر ﷺ.

القسم الرابع: التقدم بالرتبة، ومثاله تقدم الإمام على المأموم (تقدم محسوس).

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١/ ١٢٠.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١/ ١٢٠.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٢٩/ ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

القسم الخامس: التقدم بالزمان، فالموجود في الزمان المتقدم، متقدم على الموجود في الزمان المتأخر.

القسم السادس: وهو ما أضافه الرازي ـ فهو: تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض، ولا يقال: إن هذا التقدم هو بالزمان لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الزمان محيطاً بزمان آخر، فيكون الكلام في ذلك المحيط كالكلام في المحاط به، وهذا يؤدي إلى أن يحيط بكل زمان زمان آخر إلى ما لا نهاية، فتكون كلها حاضرة في هذا الآن، فلا يكون هذا الآن الحاضر واحداً، وإنما يكون كل حاضر في حاضر آخر لا إلى نهاية وهذا غير معقول، وأيضاً فمجموع الآنات الحاضرة متأخرة عن مجموع الآنات الماضية، فلمجموع الأزمنة زمان آخر محيط بها لكن ذلك محال، لأن الزمان والزمان داخل في مجموع الأزمنة، فإذن ذلك الزمان داخل في ذلك المجموع وخارج عنه وهو محال. فظهر أن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ليس بالزمان، وليس بالعلة، وليس بالحاجة، وليس بالشرف ولا بالمكان، فثبت أن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض قسم سادس.

وبعد أن أثبت الرازي هذا القسم السادس، انتقل لذكر **الأدلة والبراهين على اتصاف الله ﷻ بالقدم والبقاء**، فلقد دل القرآن الكريم والبرهان على أن الله ﷻ يتصف بالقدم والبقاء، أما القرآن الكريم فالآية السابقة دليل واضح على أن الله ﷻ هو الأول لكل ما عداه، والآخر لكل ما عداه، أما البرهان فقد اعتمد الرازي على التفريق بين الممكن والواجب لإثبات ذلك على النحو الآتي:

فكل ما عدا الواجب ممكن، وكل ممكن محدث، فيكون كل ما عدا الواجب محدثاً، وهذا الواجب أول لكل ما عداه، أي قبل كل ما عداه، وهذه القبلية لا يجوز أن تكون بالتأثير لأن المؤثر مضاف إلى الأثر، والمضافان معاً، والمع

لا يكون قبل، وأيضاً لا يجوز أن تكون لمجرد الحاجة، وليس لمحض الشرف وليس التقدم بالمكان ولا بالزمان[١]، إذن فالرازي يثبت بطريقة عقلية انتفاء أن يكون تقدم الله تعالى على ما عداه بالأقسام الخمسة السابقة، وصرح بأن هذا التقدم هو نوع آخر غير هذه الأقسام، لكن العقل يعجز عن معرفة كيفية ذلك، فالله تعالى أول لكل ما عداه، فكونه تعالى أولاً معلوم على سبيل الإجمال، أما على سبيل التفصيل والإحاطة بحقيقة تلك الأولية فليس ممكناً، لأن كل ما يخطر ببال العقل فلا بد أن يقترن به حال من الزمان[٢].

وهذا اعتراف من الرازي بعجز العقل عن معرفة حقيقة تلك الأولية، فالرازي يعتبر البحث في حقيقة التقدم والأولية والأزلية من المباحث الغامضة، لأن العقول البشرية حائرة في نور جلال ماهية الأزلية والأولية، فالعقل لا يعرف الشيء إلا إذا أحاط به، وكل ما يستحضره العقل ويقف عليه يصير محاطاً به، والمحاط يكون متناهياً، والأزلية خارجة عنه، فالله تعالى ظاهر باطن في كونه أولاً، والعقول شاهدة بإسناد المحدثات إلى موجود متقدم عليها، فكون الله تعالى أولاً أظهر من كل ظاهر من هذه الجهة، لكن معرفة حقيقة تلك الأولية مستحيل لأن كل ما أحاط به العقل فهو محدود ومتناه[٣].

وعرض الرازي في كتبه الأخرى لصفة القدم، موضحاً معناها، ذاكراً أدلة

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢٩/ ٤٤٤ ـ ٤٤٥، وأيضاً الأربعين ١/ ١٣٦، حيث يؤكد على أن تقدم ذات الباري على العالم ليس بالزمان، وراجع: الخمسون ص٢٧.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢٩/ ٤٤٦.

(٣) السابق نفس الصفحة.

المثتبين لها من الفلاسفة وعلماء الكلام[١]، والقدم صفة ثبوتية عند الرازي لأنه عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي ثبوت[٢]، «فالقدم عبارة عن سلب المسبوقية بالعدم، وثبت أن المسبوقية بالعدم صفة سلبية يثبت أن القدم سلب للسلب، فوجب كونه صفة ثبوتية»[٣].

وأبطل الرازي القول: إن القدم صفة قائمة بذات الله تعالى لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون ذلك القدم قديماً بقدم الآخر، فيلزم التسلسل وهو محال[٤].

ومن الأدلة التي اعتمد عليها الرازي أيضاً لإثبات قدم الله تعالى هو أن الله تعالى لو كان محدثاً لكان مفتقراً في حدوثه، في وقت معين، مع جواز أن يحدث قبل ذلك الوقت، أو بعده، إلى محدث آخر، وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال، فثبت أن الله ﷻ قديم أزلي[٥]، وهذا هو نفس دليل من سبقه من الأشاعرة.

أما البقاء فقد ورد في القرآن الكريم لفظ البقاء في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[الرحمن: ٢٧]، يقول الرازي: الذي لا يصير هالكاً يكون باقياً لا محالة[٦]، فالبقاء يدل على كون الله تعالى أزلياً لا أول له، أبدياً لا آخر له، والبقاء كما ذهب «الأشعري» صفة قائمة بذات الله تعالى تقتضي كونه باقياً، وهذا باطل عند الرازي[٧]،

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ١٣٢، والخمسون ص٢٧، والمطالب العالية ١/ ٣٢١، والمحصل ص٤٠٩ وما بعدها.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٤٨، ٤/ ٣٢٠.

(٣) المطالب العالية ٣/ ٩٧ ـ ٩٨.

(٤) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٤٨.

(٥) راجع: الخمسين ص٢٧.

(٦) راجع: التفسير الكبير ١/ ١٢٠.

(٧) راجع: نهاية العقول ١/ ٨٩٩.

واستدل على ذلك بدليلين اثنين:

الدليل الأول: أن ذات الله واجبة لذاته من حيث هي هي، وواجب الوجود لذاتـه، لا يكون واجب الوجود لغيـره، فيستحيـل القول: إن الله تعالى باق لبقاء قائم به[1].

الدليل الثاني: لو كان الله تعـالى باقياً بالبقاء، لكان هذا البقاء إما أن يكون باقياً لبقاء آخر فيلزم التسلسل، وإما أن يكون باقياً لبقاء الذات فيلزم الدور، أما إن كان البقاء لنفسه فعند ذلك يكون البقاء باقياً لنفسه والذات باقية ببقاء البقاء، فيكون البقاء واجب الوجود لذاته، والذات واجبة الوجود لغيره، وفي هذه الحال تنقلب الذات صفة والصفة ذاتاً وهذا محال[2].

فالبقـاء عنـد الرازي ليس صفة قائمة بذات الله تعالى، وإنما الله تعالى باق لذاته[3].

ويذكر الرازي في «الأربعين» أدلة الأشاعرة على بقاء الصانع دون أن يبين إن كان يحتج هو بها أم لا؟ إلا إننا نجده في كتاب «المسائل الخمسون» يحتج بالأدلة نفسها مما يدل على اقتناعه بها ويضيف لها دليلاً ثالثاً، وهذه الأدلة هي:

الحجة الأولى:

القول: إن الله تعالى لو انعدم بعد أن وجد، لكان إما أن يكون عدمه بإعدام معدم، أو يكون بسبب طريان ضد، أو بانتفاء شرط، أو انعدم لذاته، وهذه الأقسام

(١) راجع: الأربعين ١/ ٢٦٤، والمعالم ص٤٥، ونهاية العقول ١/ ٨٩٩.

(٢) راجـع: الأربعين ١/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥، والمعالم ص٤٥، ونهاية العقول ١/ ٨٩٩، ولوامع البينات ص٢٥٧، والمحصل ص١٢٦.

(٣) راجع: المعالم ص٤٥، ونهاية العقول ١/ ٨٩٩.

كلها باطلة، فوجب أن يمتنع عليه العدم، فالأول محال، لأن القدرة صفة مؤثرة، والعدم نفي محض، لذا يمتنع كون الإعدام بالفاعل، ولا جائز أن يكون بطريان ضد، لأن الضد محدث، والقديم أقوى من المحدث، فاندفاع الضد بسبب وجوده أولى من انعدامه بسبب طريان هذا المحدث، ولا يكون بسبب انتفاء الشرط أيضاً، لأن الشرط يجب أن يكون قديماً، فالمحدث لا يكون شرطاً للقديم، فيكون الكلام في عدمه كالكلام في عدم القديم الأول، فيلزم التسلسل وهو محال. أما بيان أنه يمتنع أن يكون عدمه لذاته فلأن كل ما كان عدمه ذاتياً، فإنه لا يدخل في الوجود أصلاً، فثبت في كل ذلك أنه سبحانه وتعالى باق سرمدي[١].

الحجة الثانية:

لو صح العدم على الله تعالى، لكانت ماهيته قابلة للعدم وللوجود، ولو كان كذلك لكان مفتقراً إلى المؤثر، وكل مفتقر إلى المؤثر محدث فيلزم أنه لو صح العدم عليه بعد الوجود، لكان محدثاً، فهو سبحانه وتعالى إن لم يكن أبدياً لزم ألا يكون أزلياً، لكن ثبت بالبرهان أنه أزلي، فيلزم أن يكون أبدياً[٢].

الحجة الثالثة:

وهي أن الله تعالى واجب الوجود لذاته، وكل ما كان واجب الوجود لذاته فهو غير قابل للعدم أصلاً، وما لا يقبل العدم ألبتة يكون أبدياً إذاً فالله تعالى أبدي أزلي[٣].

وأيضاً يذكر الرازي نفس دليل أصحابه في امتناع العدم على الله تعالى فما

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ١٣٦ ـ ١٣٧، والخمسون ص٢٨.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ١٣٧، والخمسون ص٢٨.

(٣) راجع: الخمسون ص٢٨.

ثبت قدمه امتنع عدمه[١]، ونجده في آخر كتبه وهو كتاب «المطالب العالية» يعرض لأدلة المتكلمين والفلاسفة في إثبات صفتي القدم والبقاء لله تعالى، ويرى الرازي أن جميع هذه الطرق واهية وضعيفة[٢]، ويرى أن الطرق الواجب اتباعها واللائقة بالأصول الفلسفية في إثبات كونه تعالى أزلياً أبدياً هي:

الوجه الأول: لو صح على الله تعالى العدم بعد الوجود لكان عدمه بعد وجوده لا بد أن يكون لسبب، وهذا السبب إما وجودي وإما عدمي، فيتوقف وجود الله تعالى على عدم ذلك المعدم، وما كان هذا حاله أي وجوده موقوفاً على اعتبار حال الغير كان ممكناً لذاته، فيكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته، وهذا خلف[٣].

الوجه الثاني: في بيان امتناع هذا المعنى: إن حقيقة ماهية الله إن لم تكن قابلة للعدم ألبتة، فقد حصل المطلوب، أما إن كانت قابلة للعدم، فعند ذلك إما أن يكون قبولها للوجود وللعدم على سبيل السوية، وإما أن يقال: الوجود أولى من العدم، فإن كان الأول لزم افتقاره إلى المرجح، وذلك لأن الممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، فيكون الواجب لذاته واجباً بغيره، وهذا محال، وإن كان الثاني وهو أن حقيقته قابلة للعدم والوجود إلا أن الوجود أولى من العدم، هذا محال، لأن الجمع بين أصل الإمكان مع حصول الأولوية محال وباطل، فثبت بما سبق أن واجب الوجود لذاته يجب كونه أزلياً وأبدياً.

الوجه الثالث: في بيان وجوب كونه أزلياً وأبدياً، إن القول: إنه موجود إما

---

(١) راجع: المطالب العالية ١/ ١٢٥.

(٢) السابق ١/ ١٢٤.

(٣) راجع: المطالب العالية ١/ ٣٢٧.

أن يكون ممكن الوجود لذاته، أو واجب الوجود لذاته، فإن كان الأول فإن كل ممكن الوجود لذاته لا يوجد إلا بسبب، فالمغني عن السبب مفتقر إلى السبب، وهذا خلف.

أما إن كان الثاني، فإننا لو فرضنا أنه عدم في وقت من الأوقات، فإنه بذلك انتقل من الوجوب الذاتي إما إلى الإمكان الذاتي، أو إلى الامتناع الذاتي، وكل ذلك محال؛ لأن هذا يعني أن يكون الواجب الذاتي قابلاً للتغير، والقابل للتغير لا يكون وجوباً بالذات، فينتج أن الوجوب بالذات ليس وجوباً، وهذا خلف.

فثبت بما سبق أن واجب الوجود لذاته يجب أن يكون أزلياً وأبدياً[١]. هذه هي الوجوه الثلاثة التي يرى الرازي أنها هي الطرق الواجب إثباتها لإثبات الأزلية والأبدية لله تعالى.

إذن فالجميع متفقون على وصف الله سبحانه وتعالى بالقدم والبقاء لكن الاختلاف وقع بينهم في طريقة التدليل على هاتين الصفتين، وهل هما وصفان زائدان على الذات أم لا؟

وفي الحقيقة وكما يرى الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أن صفتي القدم والبقاء لا مقياس لهما في الخيال، فمن المستحيل أن يستطيع المرء تصورهما، وفهم حقيقتهما، وبنفس الوقت يستطيع العقل الجزم بثبوتهما، فإن عدم قدرته على تصور الشيء ليس دليلاً على عدمه[٢].

خامساً ـ رؤية الله تعالى:

مسألة رؤية الله تعالى من المسائل التي دار حولها جدل طويل بين المتكلمين

---

(١) راجع: المطالب العالية ١/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٢) راجع: د/ البوطي: كبري اليقينات الكونية ص١١٥، دار الفكر دمشق ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

بشكل عام، وبين المعتزلة والأشاعرة بشكل خاص، ولقد شغلت حيزاً كبيراً من تفكيرهم، ووقع خلاف كبير بين القائلين بجوازها وثبوتها، وبين القائلين بنفيها، فالأشاعرة ومعظم الماتريدية قالوا بثبوت الرؤية وجوازها، واستدلوا على ذلك بأدلة سمعية وعقلية، أما المعتزلة[١] فقد نفوا الرؤية، واستدلوا على ذلك بكثير من الأدلة السمعية التي استدل بها المجوزون، ولكن بتفسير آخر لها، كما واستدلوا بأدلة عقلية، منها أنه لو كان الله تعالى مرئياً لكان جسماً، لأنه لا يرى إلا في جهة[٢]، ومن هنا يتبين لنا أن موضوع الرؤية مرتبط بموضوع الجهة، وذلك باعتبار أن الرؤية البصرية تستلزم وجود المرئي في جهة معينة من الرائي وهي تقتضي المقابلة.

وهنا نشير إلى أن هناك اتفاقاً بين الأشاعرة والمعتزلة على تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان، واتفاقاً أيضاً على نفي المعنى الحسي للرؤية[٣]، ولقد ذهب الأشاعرة إلى إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة، أما المعتزلة فقد نفوا الرؤية، لنفيهم عن الله تعالى الجهة، وفسروا الرؤية بالعلم، ولقد طال البحث في هذه المسألة، وسأعرض لأدلة كل فريق منهم والردود، ومن ثم أعرض لرأي الإمام الرازي في ذلك؟

أولاً ـ المعتزلة ورؤية الله تعالى:

من المعلوم أن المعتزلة لا يفسرون الرؤية إلا بالمعنى الحسي الذي يقتضي

---

(١) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٥.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢٥٣ ـ ٢٦١، والمغني ٤/ ٢١٢ وما بعدها، وابن رجب الحنبلي: فضل علم السلف على الخلف ص١٧، مطبعة النهضة مصر، ط٢، ١٣٤٧هـ.

(٣) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٥٦، وراجع: أ/ محمود البشبيشي: مذكرة في علم الكلام ص٣٩ ـ ٤٠، ٤٢ ـ ٤٣.

المقابلة بين الرائي والمرئي بشروط معينة، لذلك ذهبوا إلى نفي رؤية الله تعالى عياناً في الدنيا والآخرة لاستحالة ذلك عقلاً، فالبصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال، والله تعالى غير مادي، فتستحيل رؤيته لاستحالة وقوع البصر عليه، وأيضاً فالرؤية لا تحصل إلا بانطباع صورة المرئي في الحدقة، ومن شروطها انحصار المرئي في جهة معينة، ومكان معين، وهذا محال على الله تعالى، لتنزهه عن الجسمية والمكان والجهة، لذلك منع المعتزلة رؤية الله تعالى، قال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): «ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية»[1]، وقالوا: لو جازت رؤيته في الآخرة لجازت رؤيته في الدنيا، فشروط الرؤية لا تتغير في الدنيا والآخرة.

فهم رفضوا القول بجواز الرؤية، ووقوعها، وأنكروا أيضاً على الذين أجازوها، حتى إن بعض رجال المعتزلة اتهم القائلين بجواز الرؤية على جهة المقابلة، أو على اتصال شعاع الرائي بالمرئي بالكفر[2]، وذهب البعض منهم ـ أي من المعتزلة ـ إلى تكفير من أجاز رؤية الله تعالى بالأبصار بلا كيف، وأيضاً كفروا الشاك في كفره، والشاك في الشاك، وهكذا. . . وذلك بزعمهم فيه تشبيه لله بخلقه[3].

أما فيما يتعلق بالقائلين بإثبات الرؤية على وجه لا يعقل، فقد قال المعتزلة: إن قولهم هذا يؤدي إلى فتح باب الجهالات، وهو قول فاسد، لأننا بذلك نثبت لله الكثير من الأشياء، ونقول على وجه لا يعقل، ومنها القول بإثبات كلام لله مخالف للكلام المعقول، قال القاضي عبد الجبار في ذلك: «إن القول بالرؤية يؤدي إلى أمر فاسد، فإذا قلنا: إنه يرى على الوجه المعقول في الرؤية، فيؤدي ذلك إلى القول:

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٢) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٦٦.

(٣) راجع: الخياط: الانتصار ص٦٧ ـ ٦٨.

إن الله جسم أو عرض، أما إن قلنا: إنه يرى على وجه لا يعقل، أدى هذا إلى الجهالات التي يلزمها المعتزلة للأشاعرة بناءً على قولهم بإثبات كلام الله ﷻ مخالف للكلام المعقول»[١].

ولقد اعتمد المعتزلة في نفي الرؤية على أدلة سمعية وأدلة عقلية، أما الأدلة السمعية فهي[٢]:

١ ـ الأدلة على انتفاء الرؤية من القرآن:

الدليل الأول: من القرآن: قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[الأنعام: ١٠٣].

وجه الدلالة: إن الآية نفت أن يدرك الله تعالى بالأبصار، والإدراك إذا قرن بالبصر فإنه يفيد ـ كما يقول المعتزلة ـ رؤية البصر، أما إن أطلق فيستعمل بعدة معان منها اللحوق كالقول: أدرك الغلام إذا بلغ، وأدركت الثمرة إذا نضجت، وأدرك فلان فلاناً إذا لحقه[٣]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَا الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾[الشعراء: ٦١].

---

(١) المغني ٤/ ٢٣٤.

(٢) راجع: المحيط بالتكليف ص٢١٢ ـ ٢١٣، وشرح الأصول الخمسة ص٢٣٢ ـ ٢٣٥، والمغني ٤/ ١٤٤ وما بعدها ومختصر أصول الدين ١/ ٢٢٠ ـ ٢٢١، وراجع: د/ حسين جابر بني خالد: «أوجه التشابه بين المعتزلة والإباضية المعاصرة في العقيدة وموقف أهل السنة منها»: ٥١١، ٥١٧، مقال في مجلة «دراسات، علوم الشريعة والقانون» المجلد ٢٧، العدد ٢، تشرين الثاني، ٢٠٠٠م، شعبان ١٤٢١هـ، تصدر عن عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية.

(٣) راجع: المغني ٤/ ١٤٤، وشرح الأصول الخمسة ص٢٣٣ ـ ٢٣٤، والمحيط بالتكليف ٢١٢.

وكل ذلك صحيح ما دام لم يقرن بالبصر، أما في الآية ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فقد قيدت الإدراك بالبصر، فيكون المعنى المراد منها الرؤية بالبصر، وبذلك يكون المعنى من قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ أي لا يرى، فيكون بمنزلة قوله: ﴿لاَّ تراه الأَبْصَارُ﴾(1).

وأيضاً فالآية وردت مورد التمدح، فالله تعالى تمدح بكونه لا يرى، وهذا التمدح راجع إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته، كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال(2).

وسياق الآية يؤكد أنها وردت مورد التمدح، فما قبل الآية وما بعدها مدح لله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ جاءت في أثناء المدائح، فما قبلها وهو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[الأنعام: ١٠٢] مشتمل على المدح والثناء لله تعالى، فوجب أن يكون قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ مدحاً، لأن إلقاء ما ليس بمديح وسط المديح يوجب ركاكة، وهي غير لائقة بكلام الله تعالى، كما لو قيل: إن فلاناً من الناس ورع «تقي» أسود يأكل الخبز ـ أعلم أهل عصره(3).

وبناءً على ما سبق يكون نفي الإدراك مدحاً، وإثباته نقصاً، والنقص محال على الله تعالى. . . وبذلك تمتنع رؤية الله تعالى.

ولقد أطال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) الحديث في تقرير هذا الدليل،

---

(١) راجع: المعنى ٤/ ١٤٤ ـ ١٤٥، وشرح الأصول الخمسة ص٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٣٣.

(٣) راجع: المغني ٤/ ١٤٤ ـ ١٦١، والمحيط بالتكليف ١/ ٢١٢، والأصول الخمسة ص٢٣٥، والمحصل ص١٩٢.

وقام بفرض الاعتراضات والرد عليها، ومن هذه الاعتراضات[١]: القول: إن الآية نفت الرؤية في الدنيا دون الآخرة. الجواب على ذلك أن نفي الإبصار عام من غير توقيت، فهي غير جائزة لا في الدنيا ولا في الآخرة، قال أبو علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) أن الله تعالى: «قد نفى أن يدرك بالأبصار نفياً عاماً من غير توقيت، فيجب القطع على أن المراد به في كل حال، ولا فرق بين من قال: إنه أراد به في الدنيا دون الآخرة، وبين من قال: إنه أراد بذلك في بعض أوقات الدنيا دون البعض على ما يذهب إليه بعض من يقول بالحلول»[٢].

أما فيما يتعلق بالقول إن قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ عام في دار الدنيا والآخرة، وأن قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة: ٢٢ ـ ٢٣] خاص في دار الآخرة، والعام يحمل على الخاص، لذا فرؤية الله حاصلة في الدار الآخرة، يجيب القاضي عبد الجبار على ذلك بأن العام يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه، والآية لا تحتمل التخصيص لأن الله تعالى يمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحاً يرجع إلى ذاته، وما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه، وأيضاً يحق لنا القول: إن الآية الثانية: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ تخصص الآية الأولى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لو كان حقاً تفيد أن الله يرى في حالة من الحالات، لكن لا يوجد في الآية ما يقتضي ذلك، فالنظر لا يعني الرؤية، لأنه في الحقيقة يعني تقليب الحدقة نحو الشيء التماساً لرؤيته، والرؤية إدراك المرئي عن هذا النظر، فالنظر طريق للرؤية فينا، فأما أن يكون هو الرؤية في

---

(١) راجع: المغني ٤/ ١٥٠.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني ٤/ ١٥٠.

الحقيقة فمحال[١]، والنظر في هذه الآية يعني الانتظار، أي انتظار النعيم[٢].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[الأعراف: ١٤٣].

ووجه دلالة الآية عند المعتزلة من عدة وجوه[٣]:

الوجه الأول:

إن قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ تفيد عدم الرؤية، ولن موضوعة للتأبيد، فهذا دليل على استحالة الرؤية[٤]، وإذا لم يره موسى عليه السلام، فغيره لا يراه إجماعاً.

الوجه الثاني[٥]:

تعليق الرؤية على استقرار الجبل، وهذا التعليق إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه وتدكدكه، أو علقها حال تحركه، وحقًّا لا يجوز أن تكون الرؤية معلقة

---

(١) راجع: المغني ٤/ ١٩٨، وشرح الأصول الخمسة ص٢٤٢، والمحيط بالتكليف ٢١٢ ـ ٢١٣، ود/ رابحة نعمان: القاضي عبد الجبار ص٣٠٦، ود/ أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد: ورؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها ص٣٣ ـ ٣٤، مطبعة جامعة أم القرى السعودية، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، وراجع: د/ مصطفى الصاوي الجويني: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه ص١١١، دار المعارف، مصر، ط٣.

(٢) راجع: المغني ٤/ ١٩٧ ـ ٢١٧.

(٣) راجع: المغني ٤/ ١٦١ ـ ١٦٥، وشرح الأصول الخمسة ص٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٦٤.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٦٥، والمغني ١٦١ ـ ١٦٢.

باستقرار الجبل، لأن الجبل استقر ولم ير موسى ربه، لذا فيكون التعليق جارياً باستقرار الجبل بحال تحركه(١)، وبذلك دل على استحالة الرؤية عليه كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه، ويقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): إنه بمنزلة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[الأعراف: ٤٠].

كما ذكر القاضي عبد الجبار عدداً من الاعتراضات، وقام بالرد عليها محاولاً إثبات نفي الرؤية.

الوجه الثالث:

إن قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾، دليل على عدم جواز الرؤية، فلو كانت جائزة لما خر موسى عند سؤالها مغشياً عليه، قال الزمخشري(٢) (ت٥٣٨هـ): ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ من هول ما رأى، ومعناه خر مغشياً عليه غشية كالموت. وروي أن الملائكة مرت عليه وهو مغشي عليه فجعلوا يلكزونه بأرجلهم ويقولون: «يا بن النساء الحيض أطمعت في رؤية رب العزة»(٣).

---

(١) راجع: المغني ٤/ ١٦١، شرح الأصول الخمسة ص٢٦٥.

(٢) **الزمخشري**: هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر النحوي اللغوي المعتزلي، الملقب بجار الله، ولد سنة (٤٦٧هـ) في خوارزم وتوفي سنة (٥٣٨هـ)، برع في اللغة والأدب والنحو ومعرفة أنساب العالم حتى فاق أقرانه، وكتابه الكاشف من خير الكتب التي يرجع إليها في التفسير من ناحية البلاغة، رغم نزعته الاعتزالية. راجع: وفيات الأعيان ٢/ ١١٠، ود/ مصطفى الصاوي الجويني: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه ص٢٣ ـ ٤٢، دار المعارف، ط٣.

(٣) الكشاف للزمخشري ٢/ ١٩٩، شرح ومراجعة: يوسف الحمادي الناشر مكتبة مصر ـ (د. ت)، ود/ أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد: رؤية الله تعالى ص٤٦ ـ ٤٧.

وهنا لا بد من القول: إن كلام الزمخشري هذا غير صحيح وفيه الكثير من المغالطات، فمن غير المعقول أن تتصرف الملائكة مع نبي من أنبياء الله تعالى على هذا النحو من المهانة «اللكز بالأرجل، والكلام الجارح»، وهم ملائكة الله، ومعروف أنهم معصومون، ويفعلون ما يؤمرون، والغريب هنا أن نجد أحد رجال المعتزلة يستشهد برواية لا يعرف مدى صحتها، بل وحتى العقل يرفض مثل هذه الحكايات، وهم في الوقت نفسه يرفضون الأحاديث الثابتة عن الرسول ﷺ والمنقولة نقلاً صحيحاً بحجة أنها أحاديث آحاد، ما الأولى هنا؟... أن نرفض قول الرسول ﷺ، ونقبل الاحتجاج برواية لا نعرف مصدرها، وهي مرفوضة عقلاً ونقلاً! أم نقبل بأحاديث الرسول ﷺ وإن كانت أخبار آحاد؟!

الوجه الرابع:

قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ﴾ أي التنزيه مما لا يجوز عليك، ولقد ذكر الرازي (ت٦٠٦هـ) بأن المعتزلة تمسكوا بقوله تعالى: ﴿سُبْحَـٰنَكَ﴾ تنزيهاً عما تقدم ذكره عن طلب رؤية الله تعالى، فيكون قوله «سبحانك» تنزيهاً له عن الرؤية، والتنزيه يكون عن النقائص وذلك على الله محال، فثبت أن الرؤية على الله ممتنعة[1].

٢ ـ الأدلة على انتفاء الرؤية من السنة:

استدل المعتزلة ببعض الأحاديث على نفي الرؤية، منها ما رواه جابر بن عبدالله عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة**»[2]، ومنها

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٤/ ٢٣٣.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٧٠، وتخريج الحديث: اللفظ الصحيح المشهور هو: «لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت» أخرجه مسلم: (ك) الفتن وأشراط الساعة، (ب) ذكر =

حديث أبي ذر ﷺ قال: (سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك؟ قال: «نور أنى أراه»)[١][٢].

كما نقل المعتزلة عن كثير من الصحابة ﷺ إنكارهم للرؤية فنقلوا ذلك عن السيدة عائشة[٣] ﷺ أنها قالت[٤]: «لما سمعت قائلاً يقول: إن محمداً ﷺ رأى ربه فقالت: لقد قف شعري مما قلت ـ ثلاثاً ـ من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى»، ثم تلت قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[الأنعام: ١٠٣]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[الشورى: ٥١].

= ابن صياد، رقم الحديث ٥٢١٥، أما الحديث المذكور فلم أجده.

(١) أخرجه مسلم: (ك) الإيمان، (ب): وفيما قوله: نور أنى أراه، وفيما قوله: رأيت نوراً، رقم الحديث ٢٦١، وأخرجه مسلم بلفظ آخر عن أبي ذر هو «فقال: رأيت نوراً»، وأخرجه الترمذي في الجامع الصحيح: كتاب تفسير القرآن، (ب) ومن سورة النجم، قال الترمذي: هذا حديث حسن وفي السند يزيد بن إبراهيم التستري يروي عن قتادة، وفي روايته عن قتادة لين. راجع: التذكرة للحسيني ٣/ ١٩٠٠، وراجع: هامش الصفحة وفيه قول ابن حجر من التقريب، وأخرجه أحمد في المسند برقم ٢٠٤٢٧، وأخرجه ابن خزيمة ـ بإسناد قوي ـ عن أنس قال: «رأى محمد ربه»، وفي البخاري عن ابن عباس أن رآه بقلبه.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ٤/ ٢٢٨ ـ ٢٣٠.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٦٧، ٢٦٨.

(٤) تخريج الحديث: البخاري: (ك) تفسير القرآن، (ب) سورة النجم، رقم الحديث ٤٤٧٧، ومسلم: (ك) الإيمان، (ب) معنى قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾، رقم الحديث ٢٥٩، ومعنى قف شعري: قام من الفزع، راجع: مختار الصحاح ص٥٤٦، طبعة جديدة محققة، اعتنى بها: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية حيدا، بيروت، ط٤، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

والمعلوم ـ كما يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) ـ من حال أمير المؤمنين علي ﷺ وكبار الصحابة ﷺ أنهم كانوا ينفون الرؤية عن الله تعالى، وأن جميع خطب أمير المؤمنين مشحونة بنفي الرؤية[١].

أما فيما يتعلق بالأحاديث المروية عن النبي ﷺ في إثبات الرؤية، فيرى القاضي عبد الجبار في محاولة منه لإضعافها وتقويضها أن أكثر هذه الأحاديث تتضمن التشبيه ونقل أخبار، والواجب القطع بأن الرسول ﷺ لم يقلها، وإن قالها فإنها تحمل على أنها حكاية عن قوم، وأن الراوي حذف الحكاية ونقل الخبر[٢]، بالإضافة إلى أن أكثرها أخبار أحاد لا يجوز قبولها، ولا التمسك بها لإثبات الرؤية، إضافة إلى ذلك فهي توجب القول بالتشبيه، أي تشبيه الله بالخلق، كقول عمار ﷺ: إن رسول الله ﷺ كان يدعو فيقول: «**اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك**»[٣]، وغيرها كثير. إذن ففي هذه الأحاديث تشبيه الله ﷻ بالأجسام، فمن يتمسك بها لإثبات الرؤية، ويرى صحة التعلق بها في ذلك، فعليه أن يتمسك بها أيضاً في إثبات التجسيم، وإلا فالواجب عدم الاعتماد عليها لإثبات الرؤية[٤].

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٦٨.

(٢) المرجع: السابق بنفس الصفحة.

(٣) هذه جملة من دعاء طويل عن عمار بن ياسر مرفوعاً، والدعاء بطوله أخرجه النسائي في سننه الصغرى: أخرجه النسائي (سنن النسائي): (ك) السهو، (ب) نوع آخر، رقم الحديث ١٢٨٨، ولقد أخرجه النسائي من طريقين: الأول: فيه عطاء بن السائب وهو صدوق ومن المختلطين. (التذكرة للحسيني ٢/ ١١٦٥)، والثاني فيه شريك بن عبدالله القاضي وهو صدوق يخطئ كثيراً. (التذكرة ٢٥/ ٧٠٥)، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، والحاكم في المستدرك ١/ ٧٠٥ وقال عنه: صحيح الإسناد.

(٤) راجع: المحيط بالتكليف ص٢١٣.

والأمر الملاحظ هنا أن القاضي عبد الجبار يستدل بالأدلة السمعية على نفي الرؤية، والمعروف أن منهج المعتزلة العقلي لا يقبل الاستدلال بالسمع على معرفة الله تعالى أو شيء من صفاته، ومن خلال تتبع كلامه عرفنا السبب في التمسك بالدليل السمعي في هذه المسألة، وذلك لأن صحة السمع لا تتوقف عليها، فكل مسألة لا تتوقف عليها صحة السمع، فالاستدلال عليها بالسمع جائز وممكن[1]، ولقد قال في ذلك: «نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً، لأن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن، ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه حياً، لما لم تقف صحة السمع عليها، يبين ذلك أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعاً حكيماً، وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا، ولهذا لم نكفر من خالفنا في هذه المسألة»[2]، ويلاحظ هنا أيضاً أن القاضي عبد الجبار لا يكفر المخالف له، وهذا الأمر ـ أي التمسك بالدليل السمعي في مسألة الرؤية ـ سنجده عند الإمام الرازي مع الاختلاف في النتيجة كما سيأتي.

ويجدر بنا قبل الانتقال للحديث عن الأدلة العقلية التي تمسك بها المعتزلة، أن نذكر أن القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) قد طعن في الإجماع الذي قال به بعض الأشاعرة[3]، وحمل الحديث الذي استدل به الأشاعرة وهو قول الرسول ﷺ:

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٣٢ ـ ٢٣٣، والمغني ٤/ ١٧٣.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢٣٣.

(٣) راجع: الجويني الإرشاد ص١٧٦، حيث ذكر الإجماع وذكر النووي أن الإجماع حاصل على وقوع الرؤية في الآخرة، راجع: شرح مسلم للنووي ٢/ ٢٠.

«**سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته**»[١]، على معنى العلم[٢]، أي ستعلمون ربكم. وذكر الأشعري (ت٣٢٤هـ) اختلاف المعتزلة في ذلك، فقد ذهب العلاف (ت٢٣٥هـ)، وأكثر المعتزلة إلى أن رؤية الله تكون بالقلوب، أي نعلمه بقلوبنا، ولقد أنكر هشام الفوطي (ت٢٢٨هـ) ذلك، ومعه عباد بن سليمان (ت٢٥٠هـ)[٣]، فأكثر المعتزلة يقولون: إن الرؤية هي العلم، ويبعدون عنها كل معنى حسي لها[٤].

كما وجه القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) النقد لدليل الأشاعرة العقلي، وشنع عليهم قولهم: إن كل موجود يمكن رؤيته[٥].

الأدلة العقلية للمعتزلة:

يعتمد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، والمعتزلة بشكل عام، على الأدلة العقلية في الاستدلال على مختلف المسائل منها مسألة الرؤية، وهو وإن كان قد ذكر الأدلة السمعية قبل العقلية، فإن هذا لا يعني أنه يقدم الدليل النقلي على الدليل العقلي، فقد سبق وأوضحنا هذه النقطة في الباب الأول عند الكلام عن العقل والنقل والعلاقة بينهما، وأن المعتزلة يقدمون العقل على النقل، ويعتمد القاضي

---

(١) راجع: فتح الباري ١٣/ ٤٢٩ ـ ٤٣٠، (ك) التوحيد، (ب) قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، وصحيح مسلم شرح النووي ٢/ ٢٢، رقم الحديث ١٨٢، (ك) الإيمان، (ب) معرفة طريق الرؤية.

(٢) راجع: المغني ٤/ ٢٣٠ ـ ٢٣١، وشرح الأصول الخمسة ص٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٣) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٨.

(٤) راجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة ص٢٢٦.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٧٤، وما بعدها.

عبد الجبار على الأدلة السمعية في هذه المسألة ـ كما ذكرنا سابقاً ـ لأن مسألة الرؤية مما لا تتوقف معرفتها على صحة السمع، فهو ـ أي القاضي عبد الجبار ـ يريد أن يؤكد على أن الدليل النقلي يوافق الدليل العقلي في امتناع الرؤية، وقد سبق وذكرت الدليل العقلي للمعتزلة في نفي الرؤية وأذكره هنا بصورة مفصلة.

ومن الأدلة العقلية التي تمسك بها المعتزلة دليل المقابلة، ودليل الممانعة.

أما الدليل الأول فهو دليل المقابلة فيقول القاضي عبد الجبار: «إن أحدنا إنما يرى الشيء عند حصول شرطين: أحدهما: يرجع إلى الرائي، والآخر: يرجع إلى المرئي، فما يرجع إلى الرائي فهو صحة الحاسة، وما يرجع إلى المرئي فهو أن يكون للمرئي مع الرائي، وذلك الحكم هو أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل»[١].

ولقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل[٢]، لأن كل ذلك من صفات الأجسام والأعراض، ولقد ثبت أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض، فلا يجوز عليه كل لوازمهما، ولذلك لا تصح رؤية الله تعالى، ولقد عرض القاضي للشبه التي قد تعرض لهذا الدليل وقام بالرد عليها[٣].

الدليل الثاني ـ دليل الموانع:

ويستند هذا الدليل إلى أن ما لا نراه إما أننا لا نراه لموانع، أو لا نراه لاستحالة

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢٥٠، وراجع أيضاً: الرازي الأربعين ١/ ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٤٨.

(٣) راجع: السابق ص٢٤٨ = ٢٥٣.

الرؤية عليه، وهذه الدلالة مبنية على أصلين اثنين:

الأول: الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها.

الثاني: أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها(١).

ويوضح القاضي عبد الجبار الدليل، فيذكر أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها على النحو الآتي: الشيء إنما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات، والله تعالى على هذه الصفة بالاتفاق بين المعتزلة ومن خالفهم من القائلين بجواز الرؤية، فالله تعالى حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود، والشيء يرى لما هو عليه في ذاته، والمخالفون يقولون: يرى لوجوده، وبذلك يكون الله تعالى حاصلاً على هاتين الصفتين، فلا شك أنه حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، فلا تتجدد له صفة في الآخرة يرى عليها، وبذلك يثبت قول المعتزلة(٢).

أما الدليل على أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، هو أن الشيء يرى لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع، فمتى كان على هذه الصفة وجب أن يرى، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى، فرؤيته لما يراه لكونه حياً، بشرط صحة الحاسة، وبهذه الطريقة يعلم بتأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط(٣). ويرى القاضي عبد الجبار أن الموانع المعقولة من الرؤية ستة وهي: «الحجاب، والرقة، والكثافة، والبصر المفرط، وكون المرئي في

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٥٤ بتصرف بسيط.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.

غير جهة محاذاة الرائي، وكون محله ينقض هذه الأوصاف، وشيء منها لا يجوز على الله تعالى بحال من الأحوال»[١].

لذا فتمتنع رؤية الله تعالى، ويسوق القاضي عبد الجبار الكثير من الاعتراضات على هـذا الدليل ويقوم بالرد عليهـا[٢]، وأيضاً يستدل المعتزلة على امتناع الرؤية بدليل امتنـاع رؤيته الآن، فلو كان الله تعالى مما يجوز رؤيته لرأيناه الآن، والتالي باطل فالمقدم مثله[٣].

هذه هي أهم الأدلة التي تمسك بها المعتزلة لنفي رؤية الله تعالى.

ثانياً ـ موقف الأشاعرة:

ذهب الأشاعرة بالاتفاق إلى جواز رؤية الله تعالى في الدنيا، وإلى وقوعها على سبيل الوجـوب في الآخرة من طريـق الشـرع[٤]، وهم يثبتون إمكـان الرؤيـة من منطلـق الإمكـان فهم لا يسلمون بمنطق الضرورة والثبات[٥]، ويرى الأشاعرة أن الشروط التي وضعها المعتزلة للرؤيـة إن صحت في الدنيا، فإنها لا تصح بالنسبة لرؤية الله في الآخرة[٦].

وقع الأشاعرة في مشكلة صعبة، وهي أن رؤية الله تعالى بالأبصار من لوازم الجسمية، والله منزه عن الجسمية، فما هـذه الرؤيـة التي يقول بها الأشاعرة، مع

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٢) راجع: المغني ٤/ ٢١٢ وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة ص٢٥٣ ـ ٢٦١.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٥٣ ـ ٢٥٤، والمغني ٤/ ٩٩.

(٤) راجع: الإبانة ص٣٨، واللمع ص٦١، والإنصاف الباقلاني ص١٧٦.

(٥) راجع: د/ محمد حسني أبو سعدة: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص٣٢٢.

(٦) راجع: السابق نفس الصفحة.

العلم أن الأشعري (ت٣٢٤هـ) يقول: «رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس»[1]، ويقول أيضاً: «وندين بأن الله يرى في الآخرة بالأبصار، كما يُرى القمرُ ليلةَ البدر، يراه المؤمنون، كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ»[2].

والجواب عليه: أن الأشاعرة مع قولهم: إن رؤية الله تعالى جائزة، وأن المؤمنين سيرون الله تعالى في الآخرة بالأبصار، فهذا لا يعني عندهم أن الله جسم أو أنه يرى بالحواس، فهذه الرؤية التي قالوا بها لا تعتمد على اتصال أشعة من بصر الرائي للمرئي، فهي لا تقوم على اتصال أو انفصال بين الرائي والمرئي، وبذلك فهم يثبتون الرؤية لله تعالى بدون تشبيه له تعالى، ولا تجنيسه، ولا قلبه عن حقيقته[3].

واستدل الأشاعرة على إثبات الرؤية بأدلة سمعية وأخرى عقلية.

أما الأدلة السمعية فهي مأخوذة من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع.

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة: ٢٢ ـ ٢٣]، فهذه الآية ذكرها الأشعري (ت٣٢٤هـ) وقال في معناها: إنها صريحة في جواز الرؤية، فمعنى ناظرة أي رائية[4]، فالنظر في الآية هو نظر الرؤية؛ لأن النظر إذا ما اقترن بالوجه، كان هو الرؤية بالبصر.

وذكر الأشعري أن النظر في القرآن الكريم يأتي على أربعة معانٍ هي[5]:

---

(١) اللمع ص٦١.

(٢) الإبانة ص٣٨.

(٣) راجع: الإبانة ص٥٥، واللمع ص٦٢.

(٤) راجع: الإبانة ص٤٥، واللمع ص٦٣ ـ ٦٤.

(٥) راجع: اللمع ص٦٣ ـ ٦٤.

١ ـ يأتي النظر بمعنى «الاعتبار»، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[الغاشية: ١٧]، وهذا غير مقصود من آية القيامة، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار.

٢ ـ ويأتي النظر بمعنى «الانتظار»، كقوله تعالى: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾[يس: ٤٩]، وهو غير مقصود أيضاً، لأن الآخرة ليست بدار انتظار، فالانتظار فيه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لا يجوز كونهم منتظرين.

٣ ـ ويأتي النظر بمعنى «التعطف والرحمة»، كمال قال تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾[آل عمران: ٧٧] وهو غير مقصود في الآية، لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم.

٤ ـ أيضاً لا يراد بالنظر، النظر إلى ثوابه، لأن ثوابه غيره[١].

وببطلان هذه الأقسام، يتعين أن يكون النظر المراد في آية القيامة هو الرؤية البصرية، وأيضاً فالنظر إذا قرن بذكر الوجوه، كان معناه نظر العينين اللتين في الوجه[٢].

ويبطل الأشعري تفسير المعتزلة لقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، بمعنى الانتظار، لأن «الانتظار لا يكون مقروناً بـ «إلى» على ما جرت به لغة العرب»[٣].

الدليل الثاني: قوله تعالى على لسان سيدنا موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ

(١) راجع: الأشعري: الإبانة ص٣٩ ـ ٤٠، واللمع ص٦٥.

(٢) راجع: الإبانة ص٤٥، ٤٦، ٤٧، واللمع ص٦٣ ـ ٦٤.

(٣) راجع: الإبانة ص٤٦.

﴿لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾[الأعراف: ١٤٣].

واستدل بهذه الآية من عدة وجوه:

١ ـ الرؤية لو كانت مستحيلة لما سألها موسى ﷺ، وهو نبي معصوم، فالأنبياء أعرف خلق الله بالله(١).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾، دليل على الجواز، فالله تعالى لم يقل: لست بمرئي، لكنه أثبت العجز وعدم الرؤية من الرائي.

٣ ـ قول الله سبحانه وتعالى لسيدنا موسى ﷺ: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾[الأعراف: ١٤٣].

وجه الاستدلال:

أن الله تعالى علق الرؤية على أمر ممكن، وهو استقرار الجبل فدل ذلك على أن الرؤية جائزة ممكنة(٢).

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[يونس: ٢٦].

وجه الاستدلال:

في قوله تعالى «وزيادة»، فقد فسرها الأشعري بالرؤية فهي تعني النظر إلى الله سبحانه وتعالى، فالنظر إلى وجهه تعالى أفضل اللذات(٣).

ولقد نقل ذلك عن رسول الله ﷺ، فلا ينعم الله تعالى على أهل الجنة بأفضل

---

(١) راجع: الإبانة ص٤٨.

(٢) راجع: الإبانة ص٤٩، د/ مبارك إسماعيل: أضواء على الفكر الأشعري في العقيدة الإسلامية ص١١٤ ـ ١١٦، مطبعة الأمانة، مصر، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

(٣) راجع: الإبانة ص٤٥.

من نظرهم إليه ورؤيتهم له[١].

أما فيما يتعلق بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[الأنعام: ١٠٣]، والتي استدل بها المعتزلة لنفي رؤية الله تعالى، فيرى الأشعري أنها تحمل على عدة أوجه، فربما يقصد بها أنه لا تدركه في الدنيا، وتدركه في الآخرة، فرؤية الله تعالى أفضل اللذات على الإطلاق لذا فإنها تكون في أفضل الدارين، وإنها قد تحمل على أن الله تعالى قصد بقوله لا تدركه الأبصار، أي أبصار الكافرين المكذبين، كما في قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين: ١٥]، فكتاب الله يصدق بعضه بعضاً، ولا يتناقض[٢]، فتكون الأبصار التي لا تدركه هي أبصار الكافرين[٣].

الأدلة من السنة الشريفة:

يستدل الأشعري بقول الرسول ﷺ: **«ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته»**[٤].

فقول الرسول ﷺ دليل على إثبات رؤية الله تعالى[٥]، فإطلاق الرؤية مع

---

(١) راجع: الإبانة ص٥٠، وراجع ابن القيم: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص١٩٨ ـ ١٩٩. مكتبة المتنبي القاهرة.

(٢) راجع: اللمع ص٣٥.

(٣) راجع: الإبانة ص٤٧، واللمع ص٦٥.

(٤) مسند أحمد ٣/ ١٦، وأخرجه البخاري بلفظ: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا». (ك) مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، رقم الحديث ٥٢١، وصحيح مسلم: (ك) المساجد ومواضع الصلاة، (ب) فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما.

(٥) راجع: الإبانة ص٥٢، د/ مبارك إسماعيل: أضواء على الفكر الأشعري ص١١٦ ـ ١١٧.

تمثيلها برؤية العيان دليل على أن المقصود بها رؤية العيان، ويرى الأشعري أن هذه الرؤية هي في الآخرة، وليست في الدنيا، لما روى عن رسول الله ﷺ أنه نفى الرؤية في الدنيا، حيث قال: «نور أنى أراه»[1].

الأدلة العقلية:

لم يكتف الأشاعرة بالاعتماد على الأدلة السمعيـة لإثبات جواز الرؤية في الدنيا، ووقوعها في الآخرة. فقد أضافوا إليها أدلة عقلية، ومن هذه الأدلة أذكر:

الدليل الأول: دليل «الوجود»[2]، وهو أشهر أدلتهم العقلية وتقرير هذا الدليل على النحو الأتي: إن المصحح للرؤية هو الوجود، فالرؤية تتعلق بالموجود، أما المعدوم فلا يجوز أن يرى، والله تعالى موجود فتثبت رؤيته.

ولقد وجه الكثير من النقد إلى هذا الدليل من قبل المعتزلة[3]، بل وحتى من قبل الأشاعرة أنفسهم فقد وجهوا النقد لهذا الدليل، حيث شعروا بضعفه، مما حدا

---

(١) راجع: اللمع ص٦٢، الإبانـة ص٥٣ ـ ٥٤، الباقلاني: الإنصاف ص١٨١، الجـويني: الإرشاد ص١٧٧، ولمع الأدلة ص١٠١، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٥٧، والحديث سبق تخريجه.

(٢) راجع: الأشعـري: اللمع ص٣٢، ٣٣، والباقلاني: الإنصـاف ص٤٧، وأصول الدين ص٥٥، د/ جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص٢٥٨ ـ ٢٥٩، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: ١٩٨٢م، د/ فتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد للباقلاني ص٢٤، د/ أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ص١٠٨، يوسف إحنانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، د/ حسيـن بنـي خالد: أهل السـنة والجمـاعة ص٥٨٦، مقال في مجلة دراسات، علوم الشريعة والعلوم، المجـلد ٢٦ ملحق رمضان ١٤٢٠، كانون الأول ١٩٩٩م (تصدر عن عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية).

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ٤/ ٨٢ ـ ٨٤.

ببعض الأشاعرة إلى الاكتفاء بالتدليل على مسألة الرؤية بالدليل النقلي فقط، وترك الاستدلال بالعقل، فالمتأخرون منهم رفضوا هذا الدليل، ووجهوا إليه الكثير من النقد والاعتراضات، ومثالنا على ذلك الإمام الرازي(١)، فقد رفض الاعتماد عليه وانتقده، وهو ما سنوضحه عند الكلام عن موقف الرازي من الرؤية وأدلته.

الدليل الثاني: إثبات رؤية الله تعالى عن طريق إثباته رؤية الباري لنفسه، فالله تعالى يرى الأشياء، ومن يرى الأشياء يرى نفسه، ومن يرى نفسه، فمن الجائز أن يرينا نفسه تعالى، لأن من لم يعلم نفسه لا يعلم الأشياء، والله عالم بالأشياء، فهو عالم بنفسه، وكذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء، والله يرى الأشياء، فهو راءٍ لنفسه، ومن كان رائياً لنفسه فجائز أن يرينا نفسه. ويؤيد الأشعري قوله هذا بقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[طه: ٤٦]، والعالم القادر الرائي جائز أن يرى(٢)، فأخبر أنه يسمع كل منهما ويراهما، ومن زعم أن الله لا يجوز أن يكون رائياً يلزمه أن يجوز أن يكون الله لا عالماً، ولا قادراً؛ لأن العالم والقادر والرائي جائز أن يرى(٣).

الدليل الثالث: الرؤية جائزة عقلاً وغير مستحيلة، ولا تدخل الرؤية فيما لا يجوز وصف الله تعالى به، «لأن ما لا يجوز أن يوصف به الباري ويستحيل عليه، فإنما لا يجوز لأن في تجويزه إثبات حدثه، أو إثبات حدث معنى فيه، أو تشبيهه، أو تجنيسه، أو قلبه عن حقيقته، أو تجويزه، أو تظليمه، أو تكذيبه»(٤).

---

(١) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٢٦٨.

(٢) راجع: الإبانة ص٥٤.

(٣) راجع: الأشعري: الإبانة ص٥٤.

(٤) اللمع ص٣٢.

فليس في إثبات الرؤية إثبات حدث، فالمرئي لم يكن مرئياً لأنه محدث، ولو كان مرئياً لهذا السبب للزم عن ذلك رؤية المحدثات جميعاً وهذا باطل.

وأيضاً ليس في الرؤية إثبات حدوث معنى في المرئي إذ الألوان مرئيات ولا يستلزم ذلك حدوث معنى فيها، وإلا لكان ذلك المعنى هو الرؤية نفسها، وهذا يوجب أنا إذا رأينا الميت فقد حدثت فيه الرؤية وجامعت الرؤية الميت، وإذا رأينا عين الأعمى حدثت فيها الرؤية لكان معنى ذلك أن الرؤية مجامعة للعمى وهو محال(١).

أيضاً فليس في إثبات جواز الرؤية تشبيه الله بخلقه، ولا تجنيسه، ولا قلبه عن حقيقته، فنحن نرى السواد والبياض لا يتجانسان ولا يتشابهان بوقوع الرؤية عليهما ولا يتحول كل واحد منهما عن حقيقته إلى حقيقة الآخر، فليس في جواز الرؤية احتمال قلب الله ـ تعالى ـ عن حقيقته(٢).

فنحن نرى الظالم ومن ليس بظالم، والكاذب ومن ليس بكاذب، والجائز ومن ليس بجائز، فلما لم يكن في إثبات الرؤية شيء مما لا يجوز على الله تعالى لم تكن الرؤية مستحيلة، وإذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة على الله وهو المطلوب(٣).

وقد تعرض الأشعري للنقد الشديد بسبب قوله بجواز الرؤية، حتى إن الدكتور محمود قاسم اتهم الأشعري بأنه قال بجواز الرؤية لأنه يثبت الجهة شأنه في ذلك شأن المجسمة والمشبهة(٤)، وذهب كل من الدكتور غرابة، والدكتور صبحي،

---

(١) راجع: اللمع ٦١ ـ ٦٢.

(٢) راجع: اللمع ص٦٢.

(٣) السابق ص٦٢.

(٤) راجع: د/ محمود قاسم: مناهج الأدلة ص٨٤.

إلى إلزام الأشعري القول إما بمذهب المعتزلة في الرؤية، أي القول بنفي الرؤية بناءً على قوله بنفي الجسمية، أو أن يلتزم مذهب المجسمة بناءً على قوله إن الرؤية بالأبصار[1].

فهم ينكرون على الأشعري ما ذهب إليه، ويجدون تناقضاً في آرائه. لكننا نجد على الطرف الآخر من أخذ يدافع عن موقف الأشعري وهو الدكتور جلال موسى، إذ يرى أنه من الممكن أن نفهم موقف الأشعري في حال فهمنا الرؤية بمعنى العلم، فيكون الأمر عند ذلك جائز الوقوع[2]، فيرى الدكتور جلال موسى أن حقيقة مسألة الرؤية هي: «إذ الرؤية فعلاً تتعلق بمشكلة التجسيم حينما يكون المراد رؤيته جسماً أما الباري فلا تنطبق عليه أحكام الأجسام، ورؤيته جائزة عقلاً ونقلاً، وعلى ذلك فلا تناقض في قول الأشعري بالرؤية، والتنزيه مع إثبات الصفات الخبرية التي ورد الشرع بثبوتها ولكن بلا كيف»[3].

هذا هو رأي الأشعري (ت٣٢٤هـ) في مسألة الرؤية واستدلاله عليها، لكن ما موقف أتباعه الأشاعرة؟ هل التزموا موقف شيخهم أم ماذا؟

في الحقيقة عند تتبع آراء الأشاعرة في هذه المسألة نجد الجميع قد أجازوا الرؤية، وقالوا بوقوعها في الآخرة، فالباقلاني (ت٤٠٣هـ) يسير على نفس خطا شيخه الأشعري، فيعتمد على أدلة الأشعري السمعية والعقلية نفسها[4]، فالرؤية:

---

(١) راجع: حمودة: غرابة: الأشعري ص١٧٤ ـ ١٧٩، مطبعة الرسالة عابدين، الناشر: مكتبة الخانجي مصر، (د. ت)، ود/ أحمد صبحي في علم الكلام ٢/ ٦٨ ـ ٦٩، ٨٥.

(٢) راجع: د/ جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص٢٦٤.

(٣) د/ جلال موسى: نشأة الأشعرية ص٢٦٥.

(٤) راجع: الباقلاني: التمهيد للباقلاني ص٢٦٦، ط بيروت، والإنصاف ص١٦٦.

«جائزة عليه سبحانه وتعالى من حيث العقل، مقطوع بها للمؤمنين في الآخرة تشريفاً لهم وتفضلاً لوعد الله تعالى لهم بذلك»[١]، فهو يثبت الرؤية بلا كيف ولا تشبيه ولا تجريد[٢].

ونفس الأمر نجده عند البغدادي (ت٤٢٩هـ)، فالرؤية عنده جائزة عقلاً وواجبة سمعاً، فهو يستخدم أدلة الأشعري نفسها[٣]، ولا يضيف جديداً على ما قاله[٤].

وكذلك الأمر عند الجويني (ت٤٧٨هـ)، فهو يثبت الرؤية كشيخه الأشعري، ويعتمد على الأدلة السمعية والعقلية نفسها، بالإضافة[٥] إلى دليل آخر وهو خرق العادة، فالله تعالى قادر على أن يجعل الرؤية ممكنة، فالله تعالى مكن رسله من رؤية الملائكة على القرب[٦] من أصحابهم وكانوا لا يرونهم وذلك وفقاً لمبدأ انخراق العوائد، ووضوح المعجزات المجانبة للعادات.

والأسفراييني (ت٤٧١هـ) يثبت الرؤية، ويستخدم الأدلة العقلية والسمعية نفسها[٧]، وإذا ما وصلنا إلى الغزالي (ت٥٠٥هـ) وجدناه كأستاذه الجويني ينفي

(١) الباقلاني: الإنصاف ص٤٢.

(٢) راجع: التمهيد ص٢٧٨، والإنصاف ص١٦٩.

(٣) راجع: أصول الدين ص٩٨، والفرق بين الفرق ص٢٠٢.

(٤) راجع: عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ص٥٥١، دار العلم للملايين، بيروت سنة ١٩٧١م.

(٥) راجع: الإرشاد ص١٦٤ ـ ١٦٥ وص١٦٨ ـ ١٧٠.

(٦) راجع: الإرشاد ص١٦٧.

(٧) راجع: الأسفراييني: التبصير في الدين ص١٣٨ ـ ١٣٩.

الجهة، والرؤية عنده نوع كشف وعلم فهو يقول: «فإن الرؤية نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم، فإذا جاز تعلق العلم بـه وليس في جهة، جاز تعلق الرؤية به ليس في جهة»[١].

إذن فهو يثبت الرؤية كأسلافه الأشاعرة من غير كيف.

موقف الإمام الرازي من الرؤية:

اهتـم الإمام الرازي بمسـألة رؤيـة الله تعالى وتحدث عنها في أغلب كتبه، فهو يثبت رؤية الله تعالى، ولا يكتفي بذكر رأيه، لكننا نجده يذكر آراء المجوزين للرؤية والمانعين لها، مع ذكر أدلتهم ومناقشتها.

فالرازي يثبت رؤية الله تعالى شأنـه في ذلك شأن أسلافه الأشاعرة، لكن هذه الرؤية منزهة عن الجهة والكيف، فهو يقول: «إن هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مما لا يقول به أحد إلا أصحابنا»[٢].

ولا يكتـفي الرازي بإثبات الرؤية، بل نراه يحاول جاهداً أن يدلل على صحة ما ذهب إليه هو وأصحابه، ويرد على المعتزلة ويفند أدلتهم.

وفي البداية يحاول الرازي أن يحرر محل النزاع في هذه المسألة، فيذكر أن الإدراك على ثلاث مراتب هي[٣]:

المرتبة الأولى: معرفة الشيء بواسطة آثاره، ومثاله: البناء دليل على وجود الباني.

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٥٥.

(٢) المحصل ص٤٤١.

(٣) راجع: المحصل ص٤٤١، والمعالم ص٦٠.

المرتبة الثانية: معرفة الشيء بحسب ذاته المخصوصة، كمعرفة السواد من حيث هو سواد.

المرتبة الثالثة: أن يبصر الشيء بالعين، كإبصار السواد والبياض.

فالنوع الأول أضعف أنواع الإدراك، أما أكملها فهو الإدراك الثالث؛ لأن بداهة العقل تجزم بأن المرتبة الثالثة هي أكمل المراتب في الكشف والجلاء.

أما فيما يتعلق بمعرفة الله تعالى، فإنها تدرك بالمرتبة الأولى بالاتفاق، أما معرفته بحسب ذاته المخصوصة فقد وقع فيها اختلاف بين العلماء، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، **هل يمكن معرفة الله تعالى بالمرتبة الثالثة**، ويوضح الرازي المقصود من هذا السؤال على النحو الآتي: **هل تصح رؤية الله تعالى أم لا؟** أي هل يمكن أن يحصل للبشر نوع من الإدراك تكون نسبته إلى ذات الله تعالى كنسبة الإبصار إلى المبصرات في قوة الظهور والجلاء[١]؟

يرى الرازي أن من ذهب إلى القول: إن العلم الضروري قاصر بامتناعه فهو جاهل مكابر[٢].

وبعد أن يحرر محل النزاع، يشرع بذكر أدلة القائلين بجواز الرؤية، وأدلة النافين لها.

أولاً ـ أدلة القائلين بجواز الرؤية:

يذكر الرازي الأدلة العقلية والسمعية التي احتج بها جمهور الأشاعرة لإثبات الرؤية.

---

(١) راجع: المعالم ص٦٠، والأربعين ١/ ٢٦٦.

(٢) راجع: المعالم ص٦٠، والأربعين ١/ ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

الدليل العقلي: ويبدأ بذكر الدليل العقلي الأول وهو دليل الوجود، فيشرحه موضحاً طريق استدلال الأشاعرة به، حيث يرى جمهور الأشاعرة أن العلة في الرؤية هي الوجود، وأن الله تعالى موجود، فوجب القول بصحة الرؤية[١]، ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو الآتي: الله موجود، وكل موجود تصح رؤيته، إذن الله تصح رؤيته.

وهذا الدليل مبني على **قاعدة قياس الغائب على الشاهد**، فالشاهد يمكن أن يرى والسبب في رؤية الشاهد الوجود، والغائب موجود، وبناءً على قياس الغائب على الشاهد، فتصح رؤيته، وطبعاً هذا قياس مع الفارق، لأن وجود الله تعالى مخالف لوجود غيره، فوجود الله تعالى عين ذاته، وذاته مخالفة لغيره، إذن فوجود الله مخالف لوجود غيره، لذا فلا يجوز أن نجعل علة صحة الرؤية هي الوجود، فلا يلزم من كون وجودنا علة صحة الرؤية، أن يكون نفس الأمر بالنسبة لله تعالى لذلك فهذا القياس مرفوض[٢].

موقف الرازي من هذا الدليل:

اعتمد الرازي على دليل الوجود في إثبات رؤية الله تعالى وذلك في كتبه المتقدمة، مثل «الخمسون»[٣]، شأنه في ذلك شأن من سبقه من الأشاعرة. لكن ما لبث أن بدأ يشعر بضعف هذا الدليل لما ترد عليه من الإشكالات التي عجز عن الإجابة عنها، مما جعله يصرح بأن «الأدلة العقلية ليست قوية في هذه المسألة»[٤]،

(١) راجع: المعالم ص٦٠ ـ ٦١، والمحصل ص٤٤٣.

(٢) راجع: المحصل ص٤٤٣، وراجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية ص٢٩٦.

(٣) راجع: الخمسين ص٥٦.

(٤) نهاية العقول ٢/ ١٤١، ولقد سبق أن ذكر الشهرستاني أن هناك الكثير من الإشكالات على =

ومع تصريحه بهذا القول فهو يذكره ضمن الأدلة على رؤية الله تعالى[1]، وفي النهاية حدد الرازي موقفه من هذا الدليل، حيث رفض الاعتماد عليه، وأورد عليه الكثير من الاعتراضات، ويتضح موقفه هذا في «المحصل»[2]، و«الأربعين»[3]، حيث يعلن فيهما ضعف هذا الدليل، وصعوبة التمسك به في هذه المسألة، ويذكر أن جمهور الأصحاب ـ يقصد بهم الأشاعرة ـ عولوا على دليل الوجود في إثبات الرؤية فيقول: «أما نحن فعاجزون عن تمشيه»[4]، ويوجه إليه اثني عشر اعتراضاً[5]، ويؤكد بعد عرضه لهذه الاعتراضات أنه «غير قادر على الأجوبة عنها، فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل»[6].

أما الاعتراضات التي أوردها الرازي على دليل الوجود فأكتفي بذكر أشهرها:

الأول: يرى الرازي ضعف دليل الأشاعرة الوجود، لأن الجواهر والأعراض مخلوقة، فصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما، وعلة خلقهما إما الحدوث أو الوجود، ولا يصح أن تكون العلة هي الحدوث لأن الأشاعرة أبطلوا ذلك، فلا

= دليل الوجود «ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون... فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضاً مسألة سمعية وأقوى الأدلة السمعية فيها قصة موسى ﷺ»، الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٦٩ إذن فالشهرستاني يثبت جواز وقوع الرؤية بالأدلة السمعية.

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ١١٨ ـ ١٣٩.

(٢) راجع: المحصل ص٤٤٣ ـ ٤٤٦.

(٣) الأربعين ١/ ٢٦٨ وما بعدها، وأيضاً يرفضه في كتابه «مناظرات جرت في بلاد ما وراء النهر في الحكمة والخلاف وغيرهما»: ص٨ ـ ٩ طبعة حيدر آباد الدكن (الهند) ١٣٥٥هـ.

(٤) الأربعين ١/ ٢٦٨.

(٥) راجع: الأربعين ١/ ٢٦٩ ـ ٢٧٧.

(٦) الأربعين ١/ ٢٧٧.

بد أن تكون العلة هي الوجود، لكن الله تعالى موجود، فوجب أن يصح كونه تعالى مخلوقاً، وهذا باطل؟ وأيضاً ما ذكره الأشاعرة من أن علة الرؤية هي الوجود أمر باطل[١].

الثاني: يذكر الرازي أيضاً أننا ندرك باللمس الطويل والعريض، وندرك الحرارة والبرودة، وعليه فتكون صحة الملموسية حكم مشترك، فإذا ثبت أن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض اطرد دليل الوجود بتمامه، فيلزم من ذلك أن تكون صحة اللمس هي الوجود، والله تعالى موجود، فوجب أن يصح كونه ملموساً مذوقاً، وهذا غاية في البعد والبطلان[٢].

الثالث: كيف يقال: إن الوجود أمر مشترك فيه بين الواجب والممكن، والمعروف أن وجود الشيء هو ذاته وحقيقته عند الأشعري، وعليه تكون ذات الشيء مشتركة بين الذوات كلها، فكيف يقول: إن الوجود وصف مشترك فيه[٣]!؟ ويرى الزركان أن اعتراض الرازي هذا من أقوى الاعتراضات، فالأشعري يرى أن الوجود يقال على الموجودات بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي، ومن ثم لا يمكن تعليل شيء من الأحكام بالوجود على مذهبه[٤].

وهناك الكثير من الاعتراضات التي وجهت إلى دليل الوجود من قبل الرازي[٥]، ومن قبل المعتزلة أيضاً، ويلاحظ أن الاعتراضات التي ذكرها الرازي

---

(١) راجع: المعالم ص٤٧، الزركان وفخر الدين الرازي ص٢٦٩.

(٢) راجع: المعالم ص٤٧، والأربعين ١/ ٢٧٥.

(٣) الأربعين ١/ ٢٧٤.

(٤) الزركان: فخر الدين الرازي ص٢٦٩.

(٥) راجع: الأربعين ١/ ٢٦٩ ـ ٢٧٧، وراجع: نهاية العقول ٢/ ١١٨ وما بعدها.

على الدليل العقلي (الوجود) هي نفس اعتراضات المعتزلة[١].

وأكتفي بما سبق وننتقل للحديث عن الأدلة الأخرى:

وبعد أن ذكر الرازي الاعتراضات الموجهة لدليل الوجود، قرر أنه لا طريق إلى إثبات مسألة الرؤية إلا بالسمع المستفاد من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، فالدلائل السمعية دالة بشكل لا يدع مجالاً للشك بوقوع الرؤية في الآخرة، وأن جميع الشبهات التي أثيرت حول امتناعها باطلة.

إذن فالرازي **يعول في مسألة الرؤية على الدليل السمعي فقط**، وهذا الموقف يحتاج إلى توقف، فالمعروف عن الرازي أنه يجمع في الاستدلال على أغلب القضايا الكلامية بين دليل العقل ودليل النقل، بل نجده يقدم الدليل العقلي على النقلي، إلا أننا نجده في هذه المسألة **يرفض دلالة العقل وينتقدها**، ويصرح بأن طريق إثبات الرؤية هو السمع فقط، وهذا المنهج يتفرد به الرازي[٢] (ت٦٠٦هـ)، وهو منهج قرآني سليم، ويسلم من كل الانتقادات والشبه التي يثيرها ابن رشد

---

(١) راجع: د/ فتح الله خليف: فخر الدين الرازي ص٩٦ ـ ٩٧، وللمقارنة بين المعتزلة والرازي، راجع: الأربعين ١/ ٢٦٩ ـ ٢٧٧، والمغني ٤/ ١٧٩ ـ ١٨٤، وفتح الله خليف: فخر الدين الرازي ص٩٢ ـ ٩٧.

(٢) والجدير بالذكر أن أبا الحسن الطبري (ت٣٨٠هـ) قد سبق الرازي في التعويل على الأدلة السمعية لإثبات رؤية الله تعالى، فقد أعرض عن الدليل العقلي المشهور (دليل الوجود)، وكان يرى أن الأصوب في هذه المسألة التمسك بالأدلة السمعية، وهو بهذا القول يكون متفقاً مع أبي منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ)، ويكون قد سبق الرازي إلى ذلك، (راجع: أ/ عبد الحميد أحمد عبد الحميد محمد الغمري: كتاب تأويل الآيات المشكلة لأبي الحسن الطبري (ت٣٨٠هـ) ص٨٧ ـ ٩٣، دراسة وتحقيق، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

(ت٥٩٥هـ) ضد المتكلمين لأخذهم بقياس الغائب على الشاهد[١]. ويا ليت الرازي سار على هذا المنهج في جميع القضايا التي بحثها، **فالاعتماد على النقل هو الأسلم والأحوط** والأبعد عن الجدل العقيم الذي لا فائدة منه ولا يورث في القلب إلا الضيق.

أما الأدلة السمعية التي اعتمد عليها الرازي فهي كثيرة، فقد ذكر الرازي عشرة أدلة سمعية[٢] بعضها سبقه الأشاعرة في الاستدلال عليها، وبعضها الآخر أضافه الرازي، وهذه الأدلة هي:

الأول: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣].

وجه الاستدلال:

إن النظر إما عبارة عن الرؤية، أو تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته، فإن كان الأول حصل المقصود، أما على المعنى الثاني، فيمتنع حمله على ظاهره لأن ذلك يستلزم أن يكون المرئي في جهة، والله تعالى منزه عن الجهة لذا وجب حمله على لازمه وهو الرؤية، لأن لوازم تقليب الحدقة إلى سمت معين جهة المرئي حصول الرؤية، فإطلاق اسم السبب لإرادة المسبب جائز، وبذلك تكون الرؤية جائزة.

ولقد ذهب البعض إلى القول: إن الكلام فيه إضمار، والتقدير هو إلى ثواب ربها ناظرة، وبالطبع يرفض الرازي هذا الرأي، فالقول بالإضمار خطأ؛ لأنه زائد

---

(١) راجع: د/ إبراهيم محمد إبراهيم: فخر الدين الرازي منهجه وآراؤه في المسائل الكلامية ص١٦٩.

(٢) راجع: المعالم ص٤٧ ـ ٤٩، التفسير الكبير ١٣/ ١٠٣.

من غير حاجة إليه، وما دام كذلك فلا يجوز القول بالإضمار[١].

الثاني: قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[يونس: ٢٦].

وجه الاستدلال:

الزيادة هي رؤية الله تعالى[٢]، وهذا التفسير منقول عن الرسول ﷺ حيث قال: «الزيادة هي النظر إلى الله تعالى»[٣].

الثالث: استدل الرازي بالآيات الوارد فيها لقاء الله تعالى، نحو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾[الكهف: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦]، وقوله أيضاً: ﴿بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾[السجدة: ١٠]، وقوله: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ﴾[الأحزاب: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾[الكهف: ١٠٥].

وجه الاستدلال:

تفسير اللقاء المذكور في الآيات بالرؤية، واللقاء عبارة عن الوصول، لكن

---

(١) راجع: المعالم ص٤٧، التفسير الكبير ١٣/ ١٠٣.

(٢) راجع: المعالم ص٤٧، والتفسير الكبير ١٣/ ١٠٣.

(٣) راجع: الرازي: التفسير الكبير ١٣/ ١٠٣، وراجع: الطبري: التفسير ١١/ ١٠٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٣٠، وابن كثير: تفسير القرآن ٢/ ٤١٥، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ، وقد روي ذلك مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وأخرجه مسلم في صحيحه (١/ ١٦٣)، (ك) الإيمان، (ب) إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، عن صهيب عن النبي ﷺ قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم، فيقولون: ألم تبيض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار، قال: فيكشف عن الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم ﷻ، ثم تلا هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ اللهم اجعلنا منهم.

هذا المعنى محال في حق الله تعالى، إلا أن من رأى شيئاً فكأن بصره لقيه ووصل إليه فوجب حمل اللفظ عليه[١].

الرابع: قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾[المطففين: ١٥]، فالآية خصصت الكفار بالحجاب عن لقاء الله ورؤيته، فيفهم من ذلك أن المؤمنين لا يكونوا محجوبين[٢].

الخامس: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَ ثَمَّ رَأَيۡتَ نَعِيمٗا وَمُلۡكٗا كَبِيرًا﴾[الإنسان: ٢٠]، وجه الاستدلال: أن إحدى القراءات في هذه الآية (ملكاً) بفتح الميم وكسر اللام، ولقد أجمع المسلمون على أن الملك ليس إلا الله تعالى، ويرى الرازي أن التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها[٣].

السادس: قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾[الأعراف: ١٤٣]، وهذا نفس استدلال الأشعري والأشاعرة، فلو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها نبي الله عليه السلام، فسؤاله لها دليل على أنها جائزة[٤].

السابع: قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾[الأعراف: ١٤٣]، وجه الاستدلال: تعليق الرؤية على أمر ممكن، وهو استقرار الجبل، والمعلق على الممكن ممكن، فرؤية الله ممكنة[٥].

الثامن: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ﴾[الأعراف: ١٤٣]، وجه الاستدلال:

---

(١) راجع: المعالم ص٤٨، التفسير ١٣/ ١٠٣.

(٢) راجع: المعالم ص٤٨، التفسير ١٣/ ١٠٣.

(٣) راجع: المعالم ص٤٨، والتفسير الكبير ١٣/ ١٠٣.

(٤) راجع: المعالم ص٤٨، والتفسير الكبير ١٣/ ١٠٣.

(٥) راجع: المعالم ص٤٨، والتفسير الكبير ١٣/ ١٠٣ و١٤/ ٣٥٥.

يرى الرازي أن معنى التجلي هنا هو الرؤية، فالله تعالى خلق في الجبل حياة، وسمعاً، وبصراً، وعقلاً، وفهماً، وخلق فيه رؤية رأى الله بها، والدليل على ذلك تدكدك الجبل(١).

التاسع: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيَ أَنفُسُكُمْ﴾[فصلت: ٣١]، فالقلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله على أكمل الوجوه، وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية، فتكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل واحد، وإذا ثبت هذا، وجب القطع بحصولها، لقول الله تعالى في الآية السابقة: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيَ أَنفُسُكُمْ﴾[فصلت: ٣١].

العاشر: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧]، وجه الاستدلال: استدلال الرازي بهذه الآية على أن الله تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلاً للمؤمنين، وأن الاقتصار فيها على النزل لا يجوز، فلا بد أن يحصل عقيب النزل تشريف أعظم حالاً من ذلك النزل، وما ذاك إلا رؤية الله تعالى(٢).

الحادي عشر: واستدل الرازي بقول رسول الله ﷺ: «**سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر**»(٣)، وهذا دليل على جواز الرؤية، والمقصود من قوله تعالى: كما ترون القمر، أي تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح، وليس المراد تشبيه المرئي بالمرئي(٤).

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٤/ ٣٥٦، والمعالم ص٤٩.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٠٣.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٠٣.

الثاني عشر: يرى الرازي أن اختلاف الصحابة ﷺ في رؤية النبي محمد ﷺ لله ﷻ، دليل على اتفاقهم على الصحة، فقد نقل إلينا اختلافهم في رؤية النبي ﷺ لله ﷻ، ولم ينقل لنا اختلافهم في رؤية الله، فاستدل من ذلك على اتفاقهم في صحة الرؤية[١].

موقف الرازي من المعتزلة:

أثار المعتزلة الكثير من الشبهات حول القول بجواز الرؤية، واعتمدوا على الأدلة العقلية والنقلية لنفي الرؤية، ولقد كان للرازي موقفه المخالف لموقف المعتزلة، لذا فقد قام بذكر أدلتهم والرد عليها، وهو كعادته قام باستقصاء جميع الأدلة التي اعتمد عليها المعتزلة، العقلية منها والسمعية، كما أنه ذكر الشبهات التي أثارها المعتزلة، وكان دقيقاً في عرضه لها، ولقد قام بالرد عليها جميعها. وهذا هو منهج الرازي في جميع القضايا التي يبحثها ويناقشها، فهو يعرض أدلة الخصوم بالتفصيل، حتى إنه أحياناً يستنبط وجوهاً لم يفطن لها الخصم نفسه، ثم يقوم بالرد عليها لإبطالها جميعها، وفي هذه المسألة مسألة فعل نفس الأمر، فها هو بعد عرضه لرأي المعتزلة يذكر أدلتهم ويقوم بالرد عليها جميعها، ونجد ذلك في أغلب كتبه[٢]، بل حتى إنه استطاع أن يقلب الدليل عليهم، حيث جعل الآية التي يستدلون بها على صحة مدعاهم دليلاً يؤيد به وجهة نظره هو[٣].

(١) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٠٣.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ٩٩ ـ ١٠٢، ١٤/ ٣٥٤ ـ ٣٥٨، والمعالم ص٤٩ ـ ٥١.

(٣) راجع: إبراهيم محمد إبراهيم: فخر الدين الرازي: منهجه وآراؤه في المسائل الكلامية ص١٦٣.

جواب الرازي عن الأدلة السمعية:

١ ـ قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، يقول الرازي: إن الجواب عن التمسك بهذه الآية من وجهين اثنين:

الأول: أن لفظ «الإبصار» من صيغ الجمع، ودخل عليها الألف واللام، لذا فهي تفيد الاستغراق، فقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ يفيد أنه لا تراه جميع الأبصار، فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب، إذن فلا يمنع أن بعض الأبصار تراه، فنقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية(١).

الثاني: إن الرؤية جنس تحتها نوعان: رؤية مع الإحاطة وتسمى بالإدراك، ورؤية لا مع الإحاطة، لذا فنفي الإدراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الرؤية، ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس، فلا يلزم من نفي الإدراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى(٢).

إذن فالإدراك هو إبصار الشيء بجميع جوانبه وأطرافه، وهذا محال في حق الله تعالى ونفي الإبصار الخاص لا يوجب نفي أصل الإبصار(٣).

ويتساءل الرازي لماذا رفض النافون للرؤية القول: إن هذه الأبصار والأحداق

(١) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ٩٨.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٠٠، وراجع: ابن تيمية في الصفدية ٢/ ٦٥، حيث ذكر أن المقصود من نفي الإدراك هو نفي الإحاطة، واستدل بهذه الآية على إمكان الرؤية حيث يقول عند تفسيره: «يدل على أنه إذا رئي لا تدركه الأبصار، وهو يقتضي إمكان رؤيته، ونفي إدراك الأبصار إياه لا نفي رؤيته، فهو دليل على إثبات الرؤية، ونفي إحاطة الأبصار به». الصفدية ٢/ ٦٥، وما بعدها، الناشر: مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

(٣) راجع: المعالم ٥٠ ـ ٥١، المحصل ص٤٥١، والتفسير الكبير ١٣/ ١٠٠.

لا تدرك الله تعالى في الدنيا ما دامت على هذه الصفات الموصوفة بها في الدنيا، وأنها تدركه إذا تبدلت صفاتها وتغيرت أحوالها[١]؟ ويرى الرازي أنه بتقدير حصول حاسة سادسة مغايرة لحواس الدنيا نستطيع بها رؤية الله تعالى ـ كما قال ضرار بن عمر ـ وعلى تقدير هذا الكلام فلا يبقى في التمسك بهذه الآية فائدة.

أيضاً يرى الرازي أن هذه الآية عامة وإثبات الرؤية لله تعالى خاصة، والخاص يقدم على العام[٢].

ويرى أن الآيـة دلت على أن الأبصـار لا تدرك الله تعالى؟ فلماذا قالوا: إن المبصرين لا يدركون الله تعالى؟

أما عن القول: إن الله تعالى تمدح بعدم الإبصار، فالجواب عنه بأن الله تعالى تمدح بكونـه قادراً على حجـب الأبصـار عن رؤيته، فكان سلب هذه القدرة يعد نقصاً[٣].

ولم يكتف الرازي بإبطال استدلال المعتزلة بهذه الآية على موقفهم، لكن نجده يؤكد كون الآية دليلاً على صحة الرؤية وليس العكس، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: يرى الرازي أن رؤية الله تعالى لو كانت ممتنعة لذاته لما حصل التمدح بنفي الرؤية، فالمعدومات لا تصح رؤيتها، وهذا ليس صفة مدح لها، أما إذا كان الله بحيث تصح رؤيته أي جائز الرؤية، ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه، كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة، فهنا تكون

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٠٠.

(٢) راجع: السابق ١٣/ ١٠١.

(٣) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٠١، والمعالم ص٥٠.

صفة مدح. فثبت أن هذه الآية دالة على جواز رؤية الله تعالى بحسب ذاته[١].

الوجه الثاني: يرى الرازي أن منطوق الآية ينفي أن تراه جميع الأبصار، وهذا يدل بطريق المفهوم على أنه يمكن أن تراه بعض الأبصار، كما لو قيل: إن قرب السلطان لا يصل إليه كل الناس، فهذا يفيد أن بعضهم يمكن أن يصل إليه.

ويرى الرازي أن لفظ «الأبصار» الوارد في الآية ليس هو نفس الإبصار، لأن البصر لا يدرك شيئاً، والمدرك هو المبصر، فالمراد من قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ هو أنه لا يدركه المبصرون، والمراد من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾، أي يدرك المبصرين[٢].

ويوافق معتزلة البصرة الإمام الرازي في كونه تعالى يبصر الأشياء، فالله تعالى من جملة المبصرين، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾، أي مبصر لنفسه، وما دام الله تعالى مبصراً لنفسه، كان جائز الرؤية في ذاته، وكان يرى نفسه.

وذهب الذين قالوا: إن الله تعالى جائز الرؤية في نفسه إلى أن المؤمنين يرون الله يوم القيامة، وبذلك تكون هذه الآية دالة على جواز الرؤية، وعلى أن المؤمنين يرون الله يوم القيامة أيضاً.

وبطريقة أخرى، فالمراد من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾، أي إما نفس البصر، أو المبصر، فيلزم على التقديرين أن يكون الله تعالى مبصراً لإبصار نفسه، ومبصراً لذات نفسه، وإذا ثبت هذا وجب أن يراه المؤمنون يوم القيامة ضرورة[٣].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ٩٧ ـ ٩٨، والمعالم ص٥١، وراجع أيضاً: كلام ابن تيمية في الصفدية ٢/ ٦٦.

(٢) راجع: اللمع ص٤٩، والتفسير الكبير ١٣/ ٩٨.

(٣) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ٩٨.

الوجه الثالث: ذكرت سابقاً أن لفظ الإبصار صيغة جمع، فيرى الرازي أن تخصيص السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض أفراد هذا المجموع، ومثاله لو قال رجل: إن زيداً ما ضربه كل الناس، فذلك يفيد أنه ضربه بعضهم.

وأيضاً فإن قيل: إن محمداً ﷺ ما آمن به كل الناس، أفاد ذلك أنه آمن به بعض الناس، وكذلك القول في ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ فمعناه لا تدركه جميع الأبصار، ويفيد أن بعض الأبصار تدركه[1].

الوجه الرابع: وهو قول ضرار بن عمر: إن الله تعالى يرى بحاسة سادسة. ولقد ذكرناه سابقاً.

ويرى الرازي أن هذه الوجوه الأربعة يمكن الاعتماد عليها ـ فهي مستنبطة من الآية السالفة الذكر ـ في إثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة[2]. أما عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ في الجواب على سؤال سيدنا موسى عليه السلام رؤية الله تعالى، فيرى الرازي أن هذه الآية دليل على جواز الرؤية، ولقد سبق وذكرنا كيفية استدلال الرازي بها على جواز الرؤية، فالرؤية لو كانت ممتنعة لقال الله تعالى: (إنه لا تصح رؤيتي)، كما لو كان في كم أحد من الناس حجر، فظنه بعض الناس طعاماً، فقالوا له: أعطنا هذا الأكل، كان الجواب الصحيح أن يقال: هذا لا يؤكل، وإذا كان ذلك الشيء طعاماً يصح أكله، فحينئذ يصح أن يقول المجيب: إنك لن تأكله، فلما قال الله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ ولم يقل: (لا أرى) علمنا أن هذا دليل على أن الله تعالى جائز الرؤية في ذاته[3].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ٩٨.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ٩٩.

(٣) راجع: المعالم ص٥١، والتفسير الكبير ١٤/ ٣٥٥.

ويذكر الرازي أن للمعتزلة في سؤال سيدنا موسى عليه السلام للرؤية، أربعة أقول ذكرها الزمخشري وهي[١]:

الأول: إن موسى عليه السلام ما عرف أن الرؤية غير جائزة عليه تعالى، ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفاً بربه، وبعدله، وتوحيده.

الثاني: إن موسى عليه السلام سأل الرؤية على لسان قومه، حيث كانوا جاهلين بذلك، فلما ورد المنع فيها ظهر أن ذلك لا سبيل إليه، وهذه هي طريقة أبي هاشم (ت٣٢٣هـ) وأبي علي (ت٣٠٣هـ).

الثالث: إن موسى عليه السلام سأل ربه معرفة باهرة باضطرار، والبعض قال: سأل المعرفة الضرورية، والبعض الآخر ذهبوا إلى أنه سأل الله تعالى أن يظهر له الآيات الباهرة التي تزول بها الخواطر والوساوس عن معرفته، وإن كانت من فعله، كما نقوله في معرفة أهل الآخرة، وهذا اختيار أبي القاسم الكعبي (ت٣١٩هـ)[٢].

الرابع: إن المقصود من سؤال سيدنا موسى عليه السلام للرؤية، أن يذكر الله تعالى امتناع الرؤية، فينضم بذلك الدليل السمعي إلى العقلي في إثبات استحالة الرؤية، وهذا ما قاله أبو بكر الأصم[٣]. هذه هي أقوال المعتزلة في هذه الآية، التي

---

(١) راجع: الرازي: التفسير الكبير ١٤/ ٣٥٤، وراجع: الزمخشري: الكشاف ٢/ ١٩٧ ـ ٢٠٠.

(٢) **أبو القاسم الكعبي**: هو عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، من أئمة المعتزلة ورأس طائفة الكعبية، وهو من أهل بلخ. أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي في بلخ سنة ٣١٩هـ، راجع: وفيات الأعيان ٢/ ٢٤٨ ـ ٢٤٩، لسان الميزان ٣/ ٢٥٥، تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤، الأعلام ٤/ ٨٩.

(٣) **أبو بكر الأصم هو**: عبد الرحمن كيسان الأصم، أبو بكر، فقيه معتزلي مفسر، له تفسير ومناظرات مع ابن الهذيل العلاف، توفي (٢٢٥هـ). راجع: طبقات المعتزلة ص٥٦، والأعلام ٣/ ٣٢٣.

يستدل بهـا الرازي على جواز الرؤيـة، فيرى أن موسى عليه السلام لو لم يكـن يعلـم أن رؤيـة الله تعالى جائزة لما سألها، إذ لا يعقل أن يجهل نبي ـ من أولي العزم ـ بما يجب لله، وما يجوز، وما يستحيل، بالنسبة له سبحانه، كما أن قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ لا يمكن أن يفيد نفي جواز الرؤية عمومـاً، فالفعل المضارع «تراني» سبق بالحرف «لن»، التي تنفـي المستقبـل نفيـاً مؤبـداً، ولكن النفـي الوارد في الآيـة لا ينصب على من طلبها وهو سيدنا موسى عليه السلام.

وأجـاب الرازي عن قول المعتزلة الأول بأن معنى كلامهم أن يكون سيدنا موسى عليه السلام لم يعرف أن رؤيـة الله تعالى ممتنعـة، في حين يعرف المعتزلة ذلك، وعليه يكون علم سيدنا موسى عليه السلام أقل درجة من علم كل واحد من المعتزلة، وهذا الأمر باطل بإجماع المسلمين[1].

أما فيما يتعلق بالقول الثاني وهو ادعاء العلم الضروري بأن كل ما كان مرئياً يجـب أن يكون مقـابلاً، أو في حكـم المقابل. فعـلى هذا الكـلام يكون سـيدنا موسى عليه السلام إما أنه حاصل على هذا العلم، أو غير حاصل عليه، فإن كان الأول، كان تجويزه لكون الله تعالى مرئيـاً يؤدي إلى تجويز كونه تعالى حاصلاً في الحيز والجهة، وتجويز هذا الأمر يوجب الكفر عند المعتزلة، فيكون موسى عليه السلام كافراً، وهذا لا يقول به أحد، أما إن كان الثاني: أي لم يحصل هذا العلم الضروري لسيدنا موسى عليه السلام بامتناع الرؤية، فسؤاله طلب الرؤية دليل على أنه لم يحصل على هذا العلم الضروري، أي لم يحصل جميع العلوم الضرورية، ومن كانت هذه صفته فهو مجنون، ويلزم عن هذا الحكم بأن سيدنا موسى عليه السلام ليس كامل العقل، وهذا كفر بإجماع الأمة.

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٤/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

فثبت أن القول السابق وهو أن موسى عليه السلام ما كان عالماً بامتناع الرؤية يوجب هذين القسمين الباطلين، فكان القول به باطلاً، والله أعلم(١).

ولقد استخدم الرازي في رده على المعتزلة منهجي الإلزام، والقسمة العقلية، فهو يلزم المعتزلة بناءً على قولهم السابق إما القول بكفر موسى عليه السلام، أو الحكم عليه بالجنون، وهذا بالطبع لم يقل به أحد من المعتزلة، ولازم المذهب ليس بمذهب. . . لكنه الجدل.

ولقد حاول الرازي بيان فساد قول المعتزلة: إن سيدنا موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه وإنما لقومه، وذلك من عدة وجوه(٢):

الوجه الأول: لو كان سؤال سيدنا موسى عليه السلام الرؤية لقومه كان يجب عليه أن يقول: **(رب أرهم ينظروا إليك)** ولجاء قول الله تعالى: **(لن يروني)** ولما لم يكن كذلك، بطل هذا القول.

الوجه الثاني: لو كان السؤال طلباً للمحال لمنعهم موسى عليه السلام عن مثل هذا السؤال، كما فعل معهم عندما قالوا: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، فمنعهم عن ذلك بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾.

الوجه الثالث: الواجب على سيدنا موسى عليه السلام إقامة الأدلة القاطعة على استحالة رؤية الله تعالى؛ ليريح قومه بذلك، وهو بعدم ذكره لشيء من ذلك، يكون بمنزلة من ترك الواجب، وهذا لا يجوز على نبي الله عليه السلام.

الوجه الرابع: القوم الذين طلبوا الرؤية، إما أن يكونوا قد آمنوا بنبوة سيدنا

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٤/ ٣٥٤.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١٤/ ٣٥٤.

موسى عليه السلام، أو لم يؤمنوا؟ فإن كان الأول، فيكفيهم قول سيدنا موسى عليه السلام لهم بأن الرؤية ممتنعة، فلا حاجة لهذا السؤال، أما إن كان الثاني أي لم يؤمنوا به فإنهم لن يصدقوه، وسيقولون: إن هذا القول افتراه على الله تعالى، وهم لا يعتقدون بأن الله منع من الرؤية فعلى كلا التقديرين، لا فائدة للقوم في قول موسى عليه السلام: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾.

أما بالنسبة للقول: إن موسى عليه السلام طلب معرفة باهرة باضطرار، فهو أيضاً باطل لأن الله تعالى قد أعطى سيدنا موسى الكثير من الآيات الباهرة كالعصا، وتغير لون اليد إلى اللون الأبيض، والطوفان، والجراد، والقمل، والضفادع، والدم، وإظلال الجبل، وأيضاً فقد تكلم الله معه بلا واسطة[١].

وأيضاً القول: إن المقصود من سؤال موسى عليه السلام الرؤية لإظهار الدلائل السمعية باطل، وتأويل بعيد، فلو كان هذا هو المطلوب لجاء القول على النحو الآتي: أريد يا إلهي أن يقوى امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ما ظهر في العقل، وما دام لم يقل ذلك، بل طلب الرؤية، فهذا دليل على بطلان وفساد كل الأقوال السابقة[٢].

وبهذا يتضح أن الرازي لم يكتف بسرد أدلة المعتزلة، وإنما قام بالرد عليها وإبطال استدلالهم بها، حتى إنه استخدم نفس الأدلة لإثبات وجهة نظره هو وأصحابه في مسألة الرؤية، وهذا ما ظهر واضحاً في الآيات السابقة، ولقد أبطل الرازي أيضاً أدلة المعتزلة العقلية في نفي الرؤية وذلك على النحو الآتي:

يجيب الرازي على القول: إن الرؤية تحدث مع سلامة الحاسة، وحضور

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٤/ ٣٥٥.

(٢) السابق نفس الصفحة.

المرئي، وحصول الآلات والشرائط، والله تعالى لو صحت رؤيته لرأيناه بأننا لا نسلم أن رؤية المحدثات واجبة عند حصول هذه الشرائط (شرائط المعتزلة لجواز الرؤية)، فرؤية الله تعالى ـ وعلى تقدير حصولها ـ مخالفة لرؤية المحدثات، فذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات، فلا يلزم من ثبوت حكم في شيء أن يثبت ذلك الحكم فيما يخالفه، ولقد استنكر الرازي على المعتزلة اعتمادهم على مثل هذا الدليل[1].

وأما رده على قولهم «بأنه لو كان مرئياً لوجب كونه مقابلاً للرائي» يتضح من خلال تحرير محل النزاع الحاصل بين الرازي وبين المعتزلة في أن الموجود الذي لا يكون مختصاً لا بمكان ولا جهة، هل تجوز رؤيته أم لا؟[2].

يقول الرازي: الادعاء بأن العلم بامتناع الرؤية لمثل هذا الموجود إما أن يكون علماً بدهياً أو علماً استدلالياً؟ والأول باطل لحصول الخلاف فيه بين العقلاء، وأيضاً فلو كان بدهياً لكان الاشتغال بذكر الدليل عبثاً، أما إن كان الثاني: أي علم استدلالي، فنقول: إن القول بأن المرئي يجب أن يكون مقابلاً، أو في حكم المقابل إعادة لعين الدعوى، وحاصل كلام المعتزلة قولهم: إن الدليل على أن ما لا يكون مقابلاً، ولا في حكم المقابل، لا تجوز رؤيته، وكل ما كان مرئياً فيجب كونه مقابلاً أو في حكم المقابل، وهذا الكلام لا فائدة منه لأنه عبارة عن إعادة الدعوى[3]، ومن ثم يطالب الرازي المعتزلة بإقامة الدليل على صحة قولهم.

---

(١) راجع: التفسير ١٣/ ١٠٣، والمعالم ص٥١، ود/ جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص٢٥٩.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٠٢، والمعالم ص٥١.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٣/ ١٠٢.

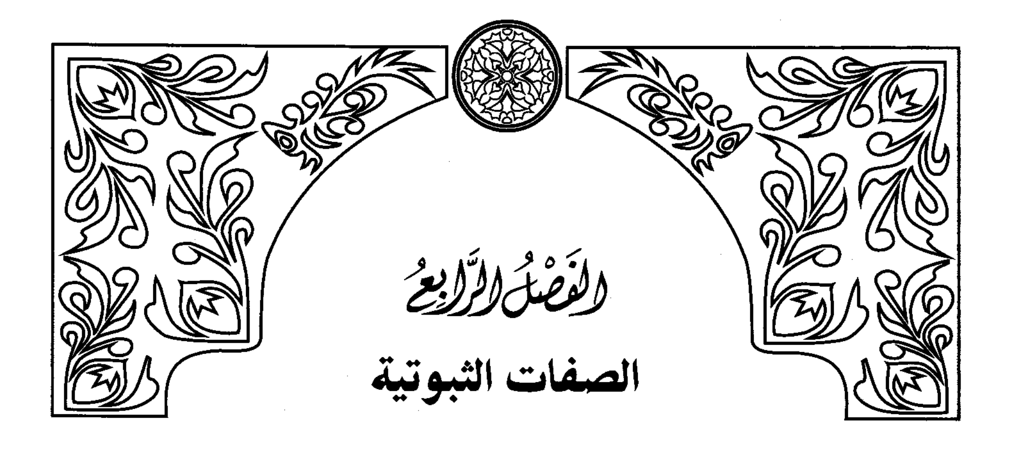
وبذلك يتضح أن الرازي والمعتزلة في مسألة الرؤية كانا على طرفي نقيض؛ أحدهم يثبت جواز الرؤية وهو الرازي، والآخرون ـ وهم المعتزلة ـ ينكرون الرؤية، ولقد أقام الرازي ردوده على المعتزلة سواء من الناحية العقلية، أو السمعية، على فكرته في الجمع بين نفي الجهة، وإثبات الرؤية.

فالرؤية عند الرازي جائزة، ويستدل على ذلك بالأدلة السمعية فقط، فهو في مسألة الرؤية مخالف للمعتزلة، وموافق للأشاعرة في إثبات جواز الرؤية، لكنه يخالفهم ـ أي الأشاعرة ـ في رفضه الاستدلال بالدليل العقلي في هذه المسألة، فالرازي قد خالف الأشعري وجميع الأشاعرة في ذلك، وأعلن أنه إنحاز إلى أبي منصور الماتريدي (ت٣٣٠هـ) ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعاً من غير تفسير، فيقول: «مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أن لا نثبت رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث»[1]، فالأدلة العقلية ضعيفة ولا سيما دليل الوجود، والحق هو ما ذهب إليه الرازي، فالتعويل في هذه المسألة يجب أن يكون للدليل النقلي المستمد من القرآن والسنة، ومنهج الرازي هنا هو منهج القرآن الكريم الواضح، ولا ننسى أن نقول: إن الرازي كان دقيقاً في مصطلحاته، فقد ذهب إلى القول بجواز الرؤية، ولم يقل بالوجوب، لأنه لا يجب على الله شيء.

* * *

(١) الأربعين ١/ ٢٧٧.





الفصل الرابع

الصفات الثبوتية

* **تمهيد:**

كما بحث المتكلمون في الذات الإلهية مثبتين لله تعالى صفاته الوجودية من الوحدانية، والقيام بالنفس، والمخالفة للحوادث، وغيرها، فإنهم بحثوا في الصفات الثبوتية(١) أيضاً (أو المعنوية)، فأثبتوا لله تعالى هذه الصفات وهي كونه: **قادراً، عالماً، حياً، مريداً، سميعاً، بصيراً، متكلماً.**

والصفات الثبوتية أو كما يسميها البعض الصفات المعنوية: «هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلل قائمة بالموصوف»(٢)، وسميت معنوية لأن الاتصاف بها فرع عن الاتصاف بصفات المعاني(٣)، كالعالم والقادر والمريد، وغيرها من الصفات التي تتفرع عن صفات المعاني.

ويعرف الرازي الصفات المعنوية بقوله هي: **«الألفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا: عالم قادر حي...»**(٤).

ويتفق الرازي مع أصحابه الأشاعرة في إثبات الصفات المعنوية السبع، لكنه

---

(١) ويطلق الرازي عليها في بعض كتبه الصفات الإيجابية، راجع: المطالب العالية ٣/ ٥.

(٢) راجع: الجويني: الإرشاد ص٥١.

(٣) راجع: السنوسي: شرح أم البراهين ص١١٨.

(٤) الرازي: لوامع البينات ص٤٠.

يخالفهم في إثباته لصفة أخرى وهي «البقاء» حيث يجعلها من الصفات الثبوتية[(١)]، في حين يذهب جمهور الأشاعرة إلى حصر الصفات المعنوية بسبع صفات فقط، أما الرازي فقد رفض ـ كما ذكرنا ـ سابقاً القول بحصر الصفات بعدد معين[(٢)]، لأنه لم يقم دليل على النفي أو الإثبات، وهو بهذا الموقف يطبق القاعدة المنهجية القاضية **بعدم بطلان المدلول لبطلان دليله.**

وأول هذه الصفات التي سنتناولها بالبحث في هذا المقام هي كونه تعالى قادراً، لأن الإمام الرازي بدأ حديثه عنها[(٣)]، فهي بمنزلة الأصل، وما عداها من الصفات يترتب عليها[(٤)]، فالدليل الذي دل على أن الله تعالى هو خالق العالم دل في الوقت نفسه على كونه قادراً من غير واسطة، وليس الحال كذلك في باقي

---

(١) راجع: المطالب العالية ٣/ ٥.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٢١، ونهاية العقول ١/ ٩١٨.

(٣) راجع: المطالب العالية ٣/ ٧٥، وما بعدها، والمحصل ص١٦١، ط مكتبة الكليات الأزهرية، التفسير الكبير ١٥/ ٤١٣ ـ ٤١٤، والمسائل الخمسون ص٤٥، والمعالم ص٣٢ ـ ٣٣، والأربعين ١/ ١٧٤، وما بعدها، والمناظرات ص١٠، وأيضاً فالقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، قدم صفة القدرة على غيرها من الصفات، حيث جعل العلم بجميع الصفات مرتباً على العلم بكونه قادراً، فأول ما يعرف من صفاته تعالى استدلالاً كونه قادراً، والدلالة المعتمدة هي نفس الدلالة المعتمدة في حدوث العالم، حيث تدل على القدرة مباشرة من غير واسطة، بخلاف باقي الصفات التي تحتاج في الدلالة عليها إلى واسطة أو أكثر. راجع: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص١١٠، الأصول الخمسة ص١٥١، ود/ رابحة نعمان عبد اللطيف: مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار ص١٥٩، وأيضاً الجويني قدم هذه الصفة على غيرها من الصفات، راجع: الإرشاد ص٧٧.

(٤) راجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة ص٢١٥، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

الصفات[١]، يقول الرازي: «إن أول ما يعلم من صفات الله تعالى كونه محدثاً للأشياء مرجحاً لوجودها على عدمها»[٢]. إذ يحصل العلم بوجود الله تعالى عن طريق وجود الممكنات، فإذا دل الدليل على أن هذا العالم المحسوس ممكن الوجود والعدم لذاته، قضى العقل بافتقاره إلى مرجح يرجح وجوده على عدمه، وذلك المرجح ليس إلا الله سبحانه، **فثبت أن أول ما يعلم منه سبحانه هو كونه مرجحاً ومؤثراً، أي كونه قادراً** مريداً، ومن ثم يستدل بإحكام أفعاله ـ سبحانه وتعالى ـ وإتقانها على كونه عالماً، والعلم بكونه قادراً عالماً يقود لإثبات كونه حياً، **«فظهر بهذا أنه ليس العلم بصفاته وبأسمائه واقعاً على درجة واحدة، بل العلم بها علوم مترتبة يستفاد بعضها من بعض»**[٣].

الصفة الأولى ـ كونه تعالى قادراً:

وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تثبت القدرة لله تعالى منها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾[الأنعام: ٦٥].

وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[آل عمران: ٢٩].

كما وردت أحاديث كثيرة تثبت صفة القدرة لله تعالى، وأنه على كل شيء قدير، ومن هذه الأحاديث:

حديث الاستخارة، وجاء فيه: **«اللهم إني أستخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك»**[٤].

(١) راجع: مقدمة تحقيق نهاية العقول ١/ ١١٠.

(٢) الرازي: التفسير الكبير ١٥/ ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٣) السابق ١٥/ ٤١٤.

(٤) أخرجه البخاري: (ك) الدعوات (ب) الدعاء عند الاستخارة، رقم الحديث ٦٣٨٢. =

وحديث أبي ذر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«يقول الله تعالى: يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فسلوني الهدى أهدكم، وكلكم فقير إلا من أغنيت فسلوني أرزقكم، وكلكم مذنب إلا من عافيت، فمن علم فيكم أني ذو قدرة على المغفرة فاستغفرني غفرت له ولا أبالي...»**(١).

فالقرآن الكريم والسنة النبوية أثبتا صفة القدرة لله تعالى، وكونه قادراً على كل شيء، ولقد أثبت جميع المتكلمين ذلك، يقول الرازي ملخصاً المذاهب والمواقف هنا: **«اتفق الكل على أنه سبحانه وتعالى قادر خلافاً لجمهور الفلاسفة»**(٢).

ويرى المتكلمين سواء أكانوا معتزلة أم أشاعرة أن الله تعالى قادر، إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، فإذا أراد الفعل وقصد إليه فعله، وإن لم يرده وأراد تركه تركه(٣).

ولقد فسر المعتزلة صفة القدرة تفسيرات مختلفة، وأكثرهم على أن الله تعالى

= (فتح الباري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي).

(١) أخرجه الترمذي عن أبي ذر ﷺ، (ك) صفة القيامة، (ب) منه، رقم الحديث ٢٤١٩، قال الترمذي: حديث حسن.

(٢) الرازي: المحصل ص١٦١، ط مكتبة الكليات الأزهرية، وراجع: الأربعين ١/ ١٨٢ ويقول الأستاذ الزركان معلقاً على كلام الرازي السابق، بأن الفلاسفة يقولون بإثبات قدرة لله تعالى، لكن قدرته لا تشبه قدرتنا، ويرجعونها إلى العلم بأن هذا الكون وجد على أحسن نظام وأتقن ترتيب. راجع: الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٣) راجع: د/ رابحة نعمان: مشكلة الذات الإلهية عند القاضي عبد الجبار ص١٥٥، والمغني ٤/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣، والمحيط بالتكليف ص١١١، وشرح الأصول الخمسة ص١٥١ ـ ١٥٢، وراجع: النجراني: الكامل في الاستقصاء ص٢١٨، والجرجاني: التعريفات ص٢١٩.

قادر بنفسه لا بقدرة[١]، فالعلاف (ت٢٣٥هـ) يقول: الله قادر بقدرة هي هو[٢]، بينما نجد النظام (ت٢٣١هـ) يقول: إن معنى قولي: قادر أي: «إثبات ذاته ونفي العجز عنه»[٣]، في حين قال عباد بن سليمان (ت٢٥٠هـ): لا أثبت له قدرة وأقول: قادر لا بقدرة[٤]، ويقرر القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) أن الله تعالى قادر لنفسه، وليس قادراً بقدرة، وذلك لصحة الاختراع منه تعالى، وعدم تناهي مقدوره في الجنس والعدد، واستحالة المنع عليه، أما القادر بقدرة فإنه يتعذر عليه الاختراع ويصح عليه المنع، وقد يقدر القادر على الشيء وهو محتاج في نفسه إلى أمر متى كان معدوماً لم يصح منه إيجاده مع ثبوت القدرة عليه[٥].

أما الأشاعرة فقالوا: هو قادر بقدرة واحدة أزلية تتعلق بجميع المقدورات[٦]،

---

(١) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥، وراجع القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ١/ ١٨٢، والمغني ٤/ ٢٥، وشرح الأصول الخمسة ص١٥٥.

(٢) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٤٥، وراجع: الخياط: الانتصار ص٥٩ ـ ٦٠، ود/ الغرابي: أبو الهذيل العلاف ص٣٩ ـ ٤٠، طبعه ونشره: محمود توفيق، مطبعة حجازي، ط١، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٤٩م.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٤٧، وراجع: د/ عبد الهادي أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٨١.

(٤) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٤٥.

(٥) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ٤/ ٢٧٨ ـ ٣٢٩، ولقد أفرد القاضي عبد الجبار فصلاً، لإثبات أن القادر بالقدرة تتناهى مقدوراته، وفصلاً آخر لإثبات أن القادر بالقدرة لا يكون إلا جسماً، وراجع: شرح الأصول الخمسة ص١٥١ ـ ١٥٦، ود/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٢١٦.

(٦) راجع: الشيرازي: الإشارة إلى مذهب أهل الحق ص١١٨، والأشعري الإبانة ص١٢٠، ورسالة أهل الثغر ص٦٧، ٨٨، والباقلاني: التمهيد ص٢٨ ـ ٢٩، والإنصاف ص٣٨ ـ ٣٥، =

ويعرف الأشاعرة القدرة بأنها: «صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها»(١).

ويعرفها الغزالي (ت٥٠٥هـ) بقوله: والقدرة: «عبارة عن الصفة التي بها يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل»(٢).

ويقول الجرجاني (ت٨١٦هـ) في تعريفها هي: **«الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة، وصفة تؤثر على قوة الإرادة»**(٣).

ما مضى كان لمحة سريعة عن مفهوم القدرة وحكمها بين المتكلمين، وسنعرض الآن لرأي الرازي في هذه الصفة وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: حقيقة القادر عند الرازي.

ثانياً: أدلة إثباتها.

ثالثاً: حكم هذه الصفة.

أولاً ـ حقيقة القادر:

ويحرص الإمام الرازي في بداية حديثه عن القـدرة على إبراز مفهوم القادر عنده، ماذا يعني؟ فنراه يقول في **«نهـاية العقول»**: «ونعنـي بالقادر المؤثـر الذي

= والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٤ ـ ٩٥، والجـويني: الإرشـاد ص٩١، والغزالي: الاقتصـاد في الاعتقاد ص٣٧٨، تحقيق: د/ محمد قمر الدولة ناصف، ط دار بانسية ـ الزقازيق.

(١) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص٧٥، وراجع: الأشعري: اللمع ص٢٦، ورسالة أهل الثغر ص٦٦ ـ ٦٧، حيث أثبت لله تعالى القدرة صفة أزلية، فالله قادر فيما يزال، وراجع: د/ جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص٢٢٠ وما بعدها.

(٢) الغزالي: الاقتصاد ص٣٧٨.

(٣) الجرجاني: التعريفات ص٢٢١.

لا يمتنع عليه أن يؤثر وأن لا يؤثر بحسب اختياره»(١).

وفي **«الأربعين»** يقول: «اعلم أن القادر هو **الذي يصح منه الفعل والترك**، بحسب الدواعي المختلفة»(٢)، ويقول في موضع آخر: «**القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك**، بدلاً عن اختيار الفعل **وبالعكس**، وهذا المعنى معقول في حق الله تعالى، فكان قادراً»(٣).

وفي **«المسائل الخمسون»** يقول: «والمراد من القادر أن يكون حصول التأثير منه على سبيل القصد والصحة، لا على سبيل الوجوب»(٤).

إذن فالقادر له قدرة على الفعل والترك، وهذا ما اتفقت عليه كلمة الأشاعرة، إلا أن الرازي رفض هذا القول في آخر كتبه وهو «المطالب العالية» حيث قال: «القادر هو الذي يصح منه أن يفعل، وألا يفعل بحسب الدواعي المختلفة كلام مشكل... **إن القادر لا قدرة له على الترك ألبتة**»(٥)، فالترك يعني البقاء على العدم الأصلي المستمر(٦)، فلا يستند إلى الصفة المؤثرة(٧).

ويلاحظ من كلام الرازي السابق حول مفهوم القادر، أنه يركز على جانب المشيئة مؤكداً أنها صفة تمكن المتصف بها من الفعل والترك (في الرأي الأول)،

---

(١) نهاية العقول ١/ ٤٦٥.

(٢) الأربعين ١/ ١٧٤.

(٣) الأربعين ١/ ١٨١.

(٤) المسائل الخمسون ص٤٥.

(٥) المطالب العالية ٣/ ١١.

(٦) راجع: السابق ٣/ ١٢.

(٧) راجع: السابق: نفس الصفحة.

فهو مختار، لا مكره، ولا مقهور على فعله.

هذا ويتفق الإمام الرازي مع سائر المتكلمين في التأكيد على أن الله تعالى قادر أي أنه المؤثر بالاختيار لا بالإيجاب[1].

ثانياً ـ إقامة الدلائل على كون الله تعالى قادراً:

يستدل الرازي على كونه سبحانه وتعالى قادراً، عن طريق إثبات حدوث العالم، وهذا الاستدلال يقوم على أن حدوث العالم وإيجاده لا يمكن أن يقع إلا من قادر عليه، وبه تثبت صفة القدرة[2].

فالرازي يثبت القدرة عن طريق إثبات كون الله تعالى مبدعاً مختاراً، فالله تعالى إما أن يكون قادراً أو موجباً بالذات، فيستدل الرازي على إثبات الأول بإبطال الثاني، وذلك من خلال الأدلة التالية[3]:

الأول: لو كان تأثير الله تعالى في إيجاد العالم على سبيل الإيجاب للزم ألا يتخلف العالم عنه في الوجود، فيلزم إما قدم العالم أو حدوث الباري ـ لأن العلة الموجبة لا تنفك عن المعلول أصلاً ـ وهما باطلان، إذن فتأثير الله في وجود العالم كان بالقصد وبالاختيار[4].

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ١٨٣، والمعالم ص٣٢، ٣٣، ط مركز الكتاب، مصر، والمحصل ص١٦١، والتفسير الكبير ١٥/ ٤١٤، والخمسين ص٤٥، ونهاية العقول ١/ ٤٦٥.

(٢) راجع: المعالم ص٣٢ ـ ٣٣، والمناظرات ص١٠.

(٣) راجع: الرازي: المعالم ٣٢ ـ ٣٣، ط مركز الكتاب للنشر، مصر، والمسائل الخمسون ص٤٥ ـ ٤٦، وشرح عيون الحكمة ٣/ ١٢٧، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية (د. ت)، ونهاية العقول ١/ ٤٦٥، وما بعدها.

(٤) راجع: المعالم ص٣٢، المحصل ص١٦١، الأربعين ١/ ١٨٢، وما بعدها، الخمسين =

الثاني: إن الأجسام متساوية في تمام الماهية في نظر الرازي، فوجب تماثلها في قبول جميع الصفات، ولقد ثبت أن الله تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم، فإذا كان موجباً بالذات، كانت نسبة ذاته إلى جميع الأجسام على السوية، فوجب استواء الأجسام بأسرها في جميع الصفات، وهذا باطل، فالأول باطل مثله[1].

الثالث: لو كان الله تعالى موجباً بالذات، لكان إما أن يوجب معلولاً واحداً أو معلولات كثيرة، والأول باطل، وإلا لوجب أن يصدر عن ذلك الواحد واحد آخر... وهكذا، فوجب ألا يوجد موجدان إلا وأحدهما علة للآخر، وهذا باطل. وأما القول: إنه يوجب معلولات كثيرة فهو باطل أيضاً، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد عند الفلاسفة[2].

الرابع: لو كان الله تعالى موجباً بالذات للزم حصول التغير في ذات الله تعالى كلما حصل تغير في العالم، والتغير محال على الله تعالى، إذن فالله تعالى قادر مختار لا موجب بالذات[3].

الخامس: لو كان تأثير الله تعالى في إيجاد العالم بالطبع والإيجاب، للزم من عدم جواز التغير على ذاته وصفاته عدم التغير في العالم، لكن التغير في العالم مشاهد، فثبت أن الله تعالى يؤثر في وجود العالم على سبيل الصحة والاختيار، وليس على سبيل القطع والإيجاب[4].

= ص٤٥، والتفسير الكبير ١٥/ ٤١٤، نهاية العقول ١/ ٤٦٥.

(١) راجع: المعالم ص٣٣.

(٢) راجع: المعالم ص٣٢.

(٣) راجع: المعالم ص٣٢، والخمسون ص٤٦.

(٤) راجع: الخمسون ص٤٦.

ويعرض الرازي هذا الدليل في «**التفسير الكبير**» بقوله: لو كان موجباً لدامت الآثار والمعلومات بدوام المؤثر الموجب، ولامتنع وقوع التغير فيها، وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا أن المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات[١].

ويذكر الرازي أدلة أخرى في كتابة «**شرح عيون الحكمة**» يثبت من خلالها فساد القول بكون الله تعالى موجباً بالذات أذكر منها ما يلي[٢]:

الأول: قوله: إن حركات الأفلاك لها بداية، وما دام الأمر كذلك كان محركها فاعلاً بالاختيار، وأما الدليل على أن حركات الأفلاك لها بداية فهو: إن الحركة عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة أخرى، فهي إذن مسبوقة بالغير، والأزل ينافي المسبوقية بالغير، والجمع بينهما محال، إذن فالحركات لها أول، أما القول: إنه ما دام للحركات أول كان محركها مختاراً، فهو أنه لو كان الله موجباً بالذات، فذلك الموجب يكون موجداً قبل ابتداء حصول تلك الحركات، فيلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها، وهذا محال. يقول الرازي معلقاً على هذا الدليل: «**وهذا برهان شريف**»[٣].

الثاني: إن الأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة بالصفات، فلو كان إله العالم موجب بالذات، لكانت نسبته إلى جميع الأجسام على السوية، ولكان اختصاص بعض الأجسام بصفة، والأخرى بضد هذه الصفة رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال[٤].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١/ ١٦٣.

(٢) راجع: شرح عيون الحكمة ٣/ ١٢٧ ـ ١٢٨، وكلام الرازي هذا رد على مذهب كل من أفلاطون وأرسطو.

(٣) راجع: شرح عيون الحكمة ٣/ ١٢٧.

(٤) راجع: السابق ٣/ ١٢٧ ـ ١٢٨.

الثالث: يعتمد هذا الدليل على النظر في بدن الإنسان، فبدن الإنسان يدل على أن خالقه في غاية الحكمة والإحسان، وأنه فاعل مختار، فلو كان موجباً لكانت نسبة تأثيره إلى المادة التي يتولد القلب منها كنسبة تأثيره إلى المادة التي يتولد منها سائر الأعضاء، وعند ذلك لا تحصل هذه الحكمة المختلفة والمنافع المتباينة، فثبت أنه سبحانه فاعل مختار(١).

وأدلة الرازي تعتمد على أمور بعضها مسلم به، والبعض الآخر غير مسلم به، فمثلاً القول بتماثل الأجسام ليس من الأقوال المسلم بها عند جميع المدارس الكلامية، أما فيما يتعلق بالاستدلال الرازي بحدوث العالم فقد كان الرازي نفسه في المطالب العالية، ـ آخر مؤلفاته ـ يرى أنه من الصعوبة الهائلة البت في هذه المسألة(٢).

هذا عن الأدلة العقلية، أما الأدلة النقلية، فإننا نلاحظ أن الإمام الرازي لا يعتمد عليها في إثبات القدرة، وإنما اعتماده ـ في سائر كتبه ـ كان على الأدلة العقلية، في حين أنه في «التفسير الكبير» عندما يتعرض للآيات التي تدل على قدرة الله ﷻ، فإنه يعرض لها مفسراً، وعندما يستدل عليها من الناحية العقدية فإنه يثبتها بالأدلة العقلية، ومن الآيات التي شرحها الرازي وأثبت بها القدرة أذكر:

ـ قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

يقول الرازي: لا موجد ولا مؤثر إلا الله سبحانه وتعالى، فله القدرة على الخلق وعلى الأمر على الإطلاق، فوجب أن يكون قادراً على إيجاد هذه الأشياء

---

(١) راجع: السابق ٣/ ١٢٨.

(٢) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٢٩٦.

وتكوينها كيف شاء وأراد، فلو أراد الله ﷻ خلق ألف عالم في أقل من لحظة لقدر عليه، لأن الماهيات ممكنة، والله تعالى قادر على كل الممكنات[١].

ـ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[الأنعام: ٦١].

يقول الرازي في تفسيرها: إنها نوع آخر من دلائل إثبات كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته، فليس المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة، بل المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة، والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة[٢].

ـ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[الأنعام: ١٨].

يقول الرازي: «اعلم أن صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم»[٣]، وأيضاً يرى الرازي أن قوله تعالى: «هو القاهر فوق عباده» إشارة إلى كمال العلم، والدليل على ذلك أن ما سوى الله تعالى ممكن الوجود لذاته، فلا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح أوجده وأبدعه وكونه، فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في ترجيح الوجود على العدم، وتارة في ترجيح العدم على الوجود[٤].

ثالثاً ـ حكم هذه الصفة:

بعد أن أثبت الإمام الرازي صفة القدرة وقدمها، انتقل للحديث عن شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات (الممكنات)، فالله سبحانه وتعالى **«قادر على جميع**

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٤/ ٢٧٦.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٣.

(٣) التفسير الكبير ١٢/ ٤٩٥.

(٤) راجع: التفسير الكبير ١٢/ ٤٩٥.

الممكنات خلافاً للفلاسفة والثنوية والمعتزلة»[(١)]، ويتفق الرازي مع أصحابه الأشاعرة، حيث ينقل لنا مذهبهم بقوله: «مذهب أصحابنا أن الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافاً لجميع الفرق»[(٢)].

ويستدل الرازي على **شمول قدرة الله تعالى على جميع الممكنات**، بأنه لو كانت علة صحة كون بعض الأشياء مقدوراً لله تعالى، حاصلة في كل الممكنات، لصح في كل الممكنات أن تكون مقدورة للباري تعالى، والأول حق فالثاني مثله[(٣)].

ويثبت الرازي كون الله تعالى قادراً على الممكنات، بأنه قد ثبت كونه تعالى قادراً، والقادر لا بد له من مقدور، **وعلة صلاحية المقدورية لذلك معللة بالإمكان**، فما وراء الإمكان هو إما الوجوب، أو الامتناع، وكلاهما يمنعان من المقدورية، أما الإمكان فهو حكم عام في كل الممكنات، فثبت أن علة المقدورية هي الإمكان، والممكنات متساوية في الإمكان، فيلزم تساوي جملة الممكنات في صحة المقدورية؛ فصلاحية المقدورية حاصلة في جملة الممكنات، ولو كان الله سبحانه وتعالى قادراً، على بعض الممكنات دون البعض لكان مفتقراً إلى ترجيح مرجح، وهو محال، فثبت بذلك كونه تعالى قادراً على كل الممكنات[(٤)].

وبعد أن أثبت الرازي أن الله تعالى قادر على كل الممكنات، **شرع بإثبات أن جميع الممكنات واقعة فعلاً بقدرة الله تعالى**، واستدل على ذلك بأنه قد ثبت أن الله

(١) الخمسون ص٥٢.

(٢) المحصل ص١٧٨.

(٣) راجع: نهاية العقول ١/ ٤٧٦.

(٤) راجع: الخمسين ص٥٢، والمعالم ص٣٥، ونهاية العقول ١/ ٤٧٦، والتفسير الكبير ١٤/ ٢٧٨.

تعالى قادر على كل الممكنات، فلو فرضنا حصول سبب آخر اقتضى إيجاده، لاجتمع على ذلك الممكن الواحد سببان مستقلان، وهذا محال لوجهين اثنين:

أحدهما: قدرة الله تعالى أقوى من قدرة السبب الآخر، فاندفاع ذلك الآخر بقدرة الله أولى من اندفاع قدرة الله تعالى بذلك الآخر.

والثاني: إما أن يكون كل واحد منهما مؤثراً فيه، أو لا يكون واحد منهما مؤثراً فيه، أو يكون المؤثر فيه أحدهما دون الثاني.

والأول باطل، فالأثر مع المؤثر التام واجب الوقوع، وما يجب وقوعه يستغني عن غيره، فكونه مع هذا يغنيه عن ذلك، وكونه مع ذلك يغنيه عن هذا، فيلزم من ذلك انقطاعه عنهما حال استناده إليهما معاً وهذا محال.

والثاني باطل، فامتناع وقوعه بأحدهما معلل بوقوعه بالثاني وبالضد، فإذا امتنع وقوعه بهما معاً لزم وقوعه بهما معاً وهذا محال أيضاً.

وأيضاً الثالث باطل، لأنه ما دام كل واحد منهما سبباً مستقلاً لم يكن وقوعه بأحدهما أولى من وقوعه بالآخر، ولا يقال: إن أحدهما أقوى، لأنه لو صح هذا لكان الوقوع بقدرة الله أولى لأنها أقوى، وأيضاً فالفعل الواحد لا يقبل القسمة والبعضية فلا يقبل التفاوت في التأثير، فيمتنع أن يكون أحدهما أقوى[1].

إذن **فعلة المقدورية** عند الإمام الرازي هي **الإمكان**، ويعرض الرازي لبعض الاعتراضات التي قد ترد على القول: إن العلة هي الإمكان، ويجيب جميعاً عنها، من هذه الاعتراضات أذكر:

---

(١) راجع: المعالم ص٣٥ ـ ٣٦ «بتصرف بسيط»، وراجع: المحصل ص١٧٨، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

الاعتراض الأول: الاعتراض على القول: إن الإمكان وصف عام بين جميع الممكنات[١].

يجيب الرازي عن هذا الاعتراض بقوله: يمكن تقسيم الإمكان إلى إمكان الجوهر، وإمكان العرض، وما به القسمة هو انتسابه إلى هذه الماهيات، ومورد القسمة هو أصل الإمكان، ومعلوم بالضرورة أن المورد يجب أن يكون مشتركاً بين القسمين[٢].

الاعتراض الثاني: إن المعلومات بأسرها مشتركة في صحة كونها معلومة لنا، ولم يلزم من ذلك تعلق العلم الحادث ببعضها تعلقه بكلها[٣].

يجيب الرازي عن هذا الاعتراض بأن الفرق واضح بين المسألتين، لأنه لم يدل الدليل على أن المعلوم الذي تعلق العلم الحادث به إنما صح تعلقه به لأجل وصف مشترك بينه وبين كل المعلومات، فمن المحتمل أن يكون كونه بحيث يصح تعلق ذلك العلم به يرجع لأمر غير مشترك بينه وبين غيره، وعليه فلا يلزم من صحة تعلق ذلك العلم به صحة تعلقه بغيره، بخلاف هذه المسألة، فلقد قام الدليل على أن ما لأجله صح في مقدور الله تعالى كونه مقدوراً له أمر مشترك بين كل الممكنات فظهر الفرق[٤].

الاعتراض الثالث: على فرض التسليم بأن الإمكان يقتضي اشتراك المتماثلات في صحة المقدورية لله تعالى، لكن ما الدليل على أن قدرة الله تعالى

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٤٧٧.

(٢) راجع: السابق ١/ ٤٨٠.

(٣) راجع: السابق ١/ ٤٨٠.

(٤) راجع: السابق ١/ ٤٨١.

تقتضي صحة صدور تلك الأشياء عنه؟

يجيب الرازي بأنه قد ثبت أن الممكنات مشتركة في صحة مقدورية الله تعالى لها، وعليه تكون نسبة قدرته تعالى إلى بعضها كنسبتها إلى الباقي، فانتساب الشيء إلى الشيء كانتسابه إلى مثله، فبما أن الممكنات مشتركة في صحة تعلق قدرة الله تعالى بها، فقد وجب صحة تعلق قدرة الله بها بأسرها[١].

والرازي بإثباته لشمول قدرة الله تعالى لسائر الممكنات يكون متفقاً مع سائر الأشاعرة في ذلك[٢]، ومخالفاً ـ في الوقت نفسه ـ لمذهب المعتزلة، ولقد اختلف رجال المعتزلة حول شمول القدرة وتعلقها بجميع الممكنات، ويمكن حصر هذا الخلاف بما يلي:

- هل يقدر الله تعالى على فعل القبيح من ظلم وغيره، أم لا؟
- هل يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده، أم لا؟
- ما علم الله تعالى أنه لا يكون هل هو مقدور له؟

فذهب «النظام (ت٢٣١هـ)» **إلى أن الله تعالى غير قادر على القبائح كالجهل والكذب والظلم**. . . لأن فعل القبيح محال من الله تعالى، والمحال غير مقدور عليه، إذن ففعل القبيح غير مقدور لله تعالى[٣].

أبطل الرازي قول النظام، فهذه الأمور كلها ممكنة، وكل ممكن فهو مقدور

---

(١) راجع: السابق ١/ ٤٨٠.

(٢) راجع: الأشعري: اللمع ص١١، والباقلاني ص٢٢ ـ ٣٢، والتمهيد ص٣٤٢، والجويني: الإرشاد ص٨٥ وما بعدها، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٣٧٨.

(٣) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٧٤، والتبصير في الدين ص٨٨، وراجع: الرازي: المحصل ص١٧٩، ط الكليات الأزهرية.

لله تعالى، وكل ما يفعله الله تعالى فهو حسن وصواب، ولا يجوز القول: إنه يصح من الله تعالى فعل شيء أو لا يصح، وعلى فرض التسليم بجواز ذلك، فإن فعل القبيح، وإن كان مستحيلاً من جهة تحقق الداعي إلى القبيح في حق الله تعالى، لكنه ليس بمستحيل من جهة قدرة الله، فالله ﷻ قادر على كل شيء[١].

وذهب البلخي (ت٣٢٢هـ) إلى **أن الله تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد،** لأن مقدور العبد إما سفه أو تواضع أو عبث، وكل ذلك محال على الله تعالى[٢].

وبالطبع **يرفض الإمام الرازي** هذا القول ويرى أن كون الفعل عبثاً أو سفهاً أو تواضعاً. . . هذه كلها اعتبارات عارضة له بسبب قصد العبد ودواعيه، أما الله تعالى فهو قادر على مثل ذات ذلك الفعل[٣].

وذهب جمهور المعتزلة إلى **أن الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد،** ما عدا أبا الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)[٤]، إذ ذهب إلى القول بقدرة الله على عين مقدور العبد، كما وأجاز وجود مقدور واحد بين قادرين.

ولقد رفض المعتزلة قول «أبو الحسين البصري» السابق، واعترضوا عليه بحجج كثيرة، ذكرها الرازي وأجاب عنها جميعها، ومن هذه الحجج أذكر الآتي:

الحجة الأولى: لو صح أن يقدر قادران على مقدور واحد بعينه، لكان إذا أراده أحدهما وكرهه الآخر، فإما أن يوجد الفعل، فيكون قد وجد مقدور القادر مع أنه كان كارهاً له وهذا محال، وإما أن لا يوجد، فلا يكون في هذه الحال مقدور

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٥٥٩، والمحصل ص١٧٩.

(٢) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٢٨ ـ ٢٢٩، والرازي: نهاية العقول ١/ ٥٧٠.

(٣) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٥٧٠، والمحصل ص١٨٠.

(٤) راجع: مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٢٨، والمغني ٨/ ١٠٩ وما بعدها، ونهاية العقول ١/ ٥٧١.

القادر مع أنه كان مريداً له، ولم يكن له مانع منه وهو محال، أو يوجد ولا يوجد معاً وهذا أظهر امتناعاً[١].

وكان **جواب الرازي** عن هذه الحجة، بأن أحد القادرين إن قصد إيجاده فإنه يوجده، أما القول بأنه ليس بأن يوجد لأن القادر الثاني كرهه، فهو قول ركيك؛ لأنه يكفي لحصول الموجود مؤثر واحد، أما بالنسبة للعدم، فلا يكفي فيه ألا يحصل مؤثر معين. . . وهكذا القول في جميع الأسباب، فإذا وجد منها فرد واحد، فالمسبب حصل، سواء أكان الثاني مريداً له أم لم يكن[٢].

الحجة الثانية: للمعتزلة هي قولهم: لو صح فعل الفاعلين، لصح لون لمتلونين، وحركة لمتحركين، وقول لقائلين، وهذا محال.

وكان **جواب الرازي** عن هذه الحجة بأنه إن تعذر وجود لون واحد لمتلونين، فإن هذا لا يمنع وجود معلوم لعالمين ومرئي لرائيين، فلماذا يلحق المقدور بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر[٣].

. . . وهكذا يعرض الرازي لحجج المعتزلة، ويرد عليها بالتفصيل.

وأما ما علم الله تعالى أنه لا يكون فهل هو مقدور لله أم لا؟

ذهب عباد بن سليمان (ت حوالي ٢٥٠هـ) إلى أنه ما علم الله تعالى أنه لا يكون فهو غير مقدور لله تعالى، لأن وجود ما علم الله تعالى أنه لا يكون محال، والمحال لا يكون مقدوراً.

فوجود ما علم الله أنه لا يكون محالاً، لأن الشيء لو وقع لم يكن معلوم علم

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٥٧١.

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٥٧٣ ـ ٥٧٤.

(٣) راجع: السابق ١/ ٥٧٥.

الله تعالى على ما تعلق به علم الله تعالى، فيلزم منه محالات:

الأول: انقلاب علم الله جهلاً.

الثاني: تغير الشيء عما كان عليه في الماضي وكلاهما محال، وما أدى إلى المحال فهو محال، إذن فوجود ما علم الله تعالى أنه لا يكون محالاً، والمحال لا يكون مقدوراً[١].

أما الأشاعرة ومعهم الرازي فذهبوا إلى أن ما علم الله أنه لا يقع من الحوادث فإيقاعه مقدور له، ومثال ذلك إقامة الساعة فهي مقدوره لله تعالى في وقتنا، وإن علم أنها لا تقع ناجزة[٢].

ويجيب الرازي على قول عباد بن سليمان السابق بأنه محال بالنظر إلى تعلق علم الله تعالى به، لكنه ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو ممكن مقدور[٣].

إذن «**فخلاف معلوم الله تعالى وإن كان محالاً بالنظر إلى العلم، لكنه مقدور بالنظر إلى ذاته**»[٤].

يتبين لنا مما سبق اتفاق المتكلمين جميعاً من أشاعرة ومعتزلة على كونه

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٥٦٤ وما بعدها.

(٢) راجع: الإرشاد ص٢٢٩، الرازي: نهاية العقول ١/ ٥٦٤ وما بعدها، والآمدي: غاية المرام ص٨٦ ـ ٨٧، والأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٣٥ ـ ٢٣٧، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٩٤ ـ ١٩٧، تحقيق: مصطفى عمران، والقاضي عبد الجبار: المغني ١١/ ٤ ـ ٦، وشرح السنوسية الكبرى ص٢٣٦ ـ ٢٣٧، تحقيق: أ/ عبد الفتاح بركة، ونهاية العقول ١/ ٥٦٤ ـ ٥٦٦.

(٣) راجع: نهاية العقول ١/ ٥٦٥ ـ ٥٦٦.

(٤) نهاية العقول ١٧/ ٥٦٦.

تعالى قادراً، فقد أثبت الأشاعرة كونه تعالى قادراً بقدرة، أما المعتزلة فهم يثبتون كون الله تعالى قادراً، وينفون عنه القدرة، فالله عندهم قادر، حي، سميع، بصير، لذاته.

وأما الإمام الرازي فقد رأينا من خلال عرض رأيه أنه متابع لأصحابه الأشاعرة في إثباته لصفة القدرة فالله قادر بقدرة، والقدرة صفة أزلية عنده، كما أن الله تعالى قادر على كل الممكنات، ولقد اتضح موقفه من خلال كلامه عن القدرة، ومن خلال ردوده على المعتزلة.

إذن فالرازي أشعري في إثباته لصفة القدرة وكل ما يتعلق بها من أحكام.

الصفة الثانية ـ كونه عالماً:

وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تثبت العلم لله تعالى منها:

* قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[النساء: ١٦٦].

* وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ٢٩].

كما وجاء إثبات هذه الصفة في أحاديث كثيرة أذكر منها:

* ما جاء في قصة سيدنا موسى عليه السلام من رواية أبي بن كعب مرفوعاً إلى النبي ﷺ: **«يا موسى إني على علم من علم الله علمنيه لا تعلمه أنت، وأنت على علم علمته لا أعلمه، يا موسى ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كنقرة هذا العصفور في البحر»**[1].

---

(١) أخرجه البخاري: (ب) ما يستحب للعالم إذا سئل، (ب) أي الناس أعلم؟ رقم الحديث ١١٩، =

* حديث عثمان بن عفان ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«من قال: بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم، لم يضره شيء»**[1].

إذن فالقرآن والسنة النبوية قد أثبتا لله تعالى صفة العلم، ولقد أجمع الفلاسفة والمتكلمون على أن الله تعالى عالم، إلا أنهم اختلفوا في طريقة إثباته، وفي وحدته وتعدده، وفي تغيره، وفي علاقته بالجزئيات، وكيفية استحقاق الله تعالى لهذه الصفة[2]، ولقد عرض الإمام الرازي لآراء الفلاسفة والمتكلمين في هذا الموضوع.

أما رأيه هو، فقد أثبت الإمام الرازي لله تعالى صفة العلم، فالله تعالى عالم بعلم واحد، قائم بذاته، قديم أزلي، متعلق بجميع المعلومات، وهو عالم بالجزئيات، هذا هو رأي الرازي على الإجمال، والآن سنعرض لرأي الرازي وأدلته بالتفصيل من خلال النقاط الآتية:

أولاً: إقامة الدلالة على كونه سبحانه تعالى عالماً.

ثانياً: إثبات أن الله تعالى عالم بكل المعلومات.

ثالثاً: إثبات أن الله تعالى عالم بعلم.

= أخرجه مسلم: (ك) الفضائل (ب) من فضائل الخضر، رقم الحديث ٤٣٨٥.

(١) أخرجه الترمذي (ك) الدعوات، (ب) ما جاء في الدعاء إذا أصبح وإذا أمسى، رقم الحديث (٣٣١٠)، قال عنه المنذري: رواه أبو داود والنسائي، وابن ماجه، والترمذي، وقال: حديث حسن غريب صحيح، وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال: صحيح الإسناد، راجع: المنذري: (عبد العظيم بن عبد القوي المنذري): الترغيب والترهيب ١/ ٢٥٥، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط١، ١٤١٧هـ.

(٢) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٣٠٠.

رابعاً: إثبات علمه تعالى بالجزئيات.

أولاً ـ إقامة الدلالة على كونه تعالى عالماً:

يرى الرازي أن إثبات صفة العلم لله تعالى يكون عن طريق العقل، فلا يجوز أن يستدل بالسمع على هذه الصفة، لأن صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، يقول الرازي: «بل الطريق إليه ليس إلا الدليل العقلي»(١).

ومن الأدلة العقلية التي ذكرها الرازي لإثبات العلم أذكر:

الدليل الأول: هو دليل الأشاعرة التقليدي(٢)، وهو أن أفعال الله ﷻ المحكمة قد دلت على أن فاعلها عالم بكل المعلومات(٣).

يقول الرازي: «وصانع العالم عالم لأن أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدل عليه، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً وهو معلوم بالبديهية»(٤).

---

(١) التفسير الكبير ٧/ ١٣٤.

(٢) ولقد اعتمد على هذا الدليل الأشاعرة جميعاً بدءاً من الإمام الأشعري حتى صار الدليل التقليدي لدى الأشاعرة كما اعتمد عليه القاضي عبد الجبار، راجع: الأشعري: اللمع ص٢٥ ـ ٢٦، والإبانة ص١١٤، تحقيق: عباس صباغ، والباقلاني: التمهيد ص٤٧، والإنصاف ص٣٣، والجويني: الإرشاد ص٧٨، والشامل ص٣٦٨، ولمع الأدلة ص٨٧، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٣٩٣ ـ ٣٩٤، والمكلاتي: لباب العقول ص٢٠٦، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية [ل٣٦أ]، وراجع: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص١١٩، وشرح الأصول الخمسة ص١٥٦ ـ ١٥٧، أبو رشيد النيسابوري: ديوان الأصول ص٦٣ ـ ٦٥، وراجع: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٦١.

(٣) التفسير الكبير ٧/ ١٣٤، ٢/ ٣٨٣.

(٤) المعالم ص٣٣، وراجع: الخمسين ص٤٦، ونهاية العقول ١/ ٦٨٩، وما بعدها، ولوامع البينات ص٥٥، والمحصل ص١٦٥، ط مكتبة الكليات الأزهرية، والملخص ١٧١ ـ (ب) =

الدليل الثاني: يقول الرازي: إن الله تعالى قادر، ومعنى القادر هو الفاعل الذي يفعل قاصداً مختاراً، ولا يتم ذلك إلا بعد تصور تلك الحقائق، فلا بد أن يكون الله تعالى متصوراً لحقائق الأشياء، وهذا التصور لا يعقل أن يكون جهلاً أو ظناً، فالجهل والظن يكونان في حال كون الحكم غير مطابق للمحكوم عليه، أو كان يجوز أن لا يكون مطابقاً، أما التصور فليس فيه حكم أصلاً، لذا يستحيل أن يكون جهلاً أو ظناً، إذن فالله تعالى عالم بحقائق الأشياء على سبيل التصور، وهذه الحقائق تقتضي أن يكون لها لوازم، وتصور حقيقة الملزوم، وحقيقة اللازم تقتضي لذاته التصديق بثبوت أحدهما للآخر، فلا بد أن يحصل هذا التصديق في حق الله تعالى، فثبت كونه تعالى عالماً تصوراً وتصديقاً[1]، وهو المطلوب.

ويذكر الرازي هذا الدليل في كتابه «التفسير الكبير» عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك: ١٤]، فالخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، والقاصد إلى الشيء لا بد أن يكون عالماً بحقيقته أو بكميته، فوقوعه على ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه أو أنقص لا بد أن يكون مسبوقاً بقصد الفاعل واختياره، والقصد مسبوق بالعلم، فلا بد أن يكون وقوع ذلك المقدار أولى من وقوع ما هو أزيد أو أنقص منه، وإلا يلزم أن يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال، فثبت أن من خلق شيئاً لا بد أن يكون عالماً بحقيقة ذلك المخلوق وبكميته وكيفيته[2].

= والأربعين ١/ ١٨٨، وراجع أيضاً: المناظرات ص١٠.

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٧٠٠ـ ٧٠١، والمعالم ص٣٣ـ ٣٤، والمطالب العالية ٣/ ١١٧ـ ١١٨، وراجع: التفسير الكبير ٣/ ٥٨٩.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٣/ ٥٨٩ و٢/ ٣٨٣.

ونجد الرازي في «المطالب العالية» يضعف الدليل الأول دليل **الإتقان والإحكام**، ويورد عليه الكثير من الاعتراضات، ويرى أن الدليل الثاني: وهو «إثبات كون الله تعالى عالماً بناء على كونه تعالى **فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات**»؛ **أقوى من دليل الإحكام والإتقان**[(١)].

*** الاعتراضات التي وجهها الرازي إلى دليل «الإتقان والإحكام»**[(٢)]:

الاعتراض الأول: يعتمد هذا الاعتراض على ما سبق من دلائل المتكلمين في إثبات القادرية والعالمية، فبتقدير صحتها لا تدل على المقصود، لأن من الجائز أن يكون واجب الوجود لذاته علة لموجود، وهذا الموجود عالم لذاته، كما أنه قادر لذاته، وهو خالق العالم، فبثبوت حدوث العالم وجب افتقاره إلى محدث وفاعل يكون قادراً عالماً، فلا يبعد أن يكون ذلك العالم القادر معلولاً لذاته، أو واجب الوجود لذاته، إما من غير واسطة، أو بواسطة واحدة، أو بوسائط كثيرة[(٣)].

وبذلك يسقط الاستدلال بهذه الوجوه على كون واجب الوجود لذاته عالماً قادراً، يقول الرازي: «فهذا سؤال مبين، وما رأيت أحداً من المتكلمين دار حوله، والغفلة عنه في مثل هذه المطالب العالية من العجائب»[(٤)].

ويرد الرازي على هذا الاعتراض من وجهين اثنين:

الأول: ثبت حدوث العالم، وثبت افتقاره إلى فاعل محدث، فوجب الاعتراف بهذا الفاعل والمحدث، أما إثبات الوسائط فلم يدل على وجودها دليل،

---

(١) راجع: المطالب العالية ٣/ ١١٧ ـ ١١٨.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٠٨ ـ ١١٦.

(٣) راجع: هذا الاعتراض في الرازي: الأربعين ١/ ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٤) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٠٨.

فوجب الأخذ باليقين وهو وجود الله تعالى، وطرح المشكوك المشتبه، وهو الواسطة.

الثاني: قام الدليل على كونه تعالى قادراً على الإيجاد والتكوين؛ لذا فنقيم الدليل على استحالة وجود أكثر من مؤثر واحد، وبذلك يسقط القول بالوسائط(١).

الاعتراض الثاني: يتوجه هذا الاعتراض إلى معرفة ما المراد بالإحكام والإتقان، هل هو وقوع الفعل على وفق المصلحة والمنفعة؟ أم يراد به معنى آخر يجب بيانه، **أما الأول فهو**: وقوع العقل على وجه المصلحة والمنفعة لا يدل على العلم، لأن فعل الجاهل قد يكون مطابقاً للمصلحة من بعض الوجوه، **فأما الثاني**: وهو وقوع الفعل مطابقاً للمصلحة من كل الوجوه، فلم قلتم: إن الأمر كذلك؟ فنحن لا نعرف إن كانت أجسامنا على غير هذا الوجه والشكل، كيف كانت تكون أحوالها؟ «فمن الذي يمكنه إقامة الدلالة على أنه يمتنع وجود وضع أكمل مما هو الآن، مع أن الأوضاع المغايرة لهذا الوضع أمور غير متناهية؟ ومن الذي أحاط عقله بكل تلك الأقسام، ووقف عقله على كل ما في كل واحد منها من المنافع والمضار؟»(٢).

الاعتراض الثالث: ما الدليل على أن الفعل المحكم والمتقن يدل على علم فاعله؟ فهناك العديد من الأمثلة يظهر فيها إتقان وإحكام الفعل مع أن الفاعل غير عالم(٣)، أذكر منها(٤):

المثال الأول: قد يصدر من الجاهل فعلٌ متقنٌ مرة واحدة، وقد ينطق العاجز

---

(١) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) الرازي: السابق ٣/ ١٠٩.

(٣) راجع: السابق: الصفحة نفسها.

(٤) راجع: السابق ٣/ ١٠٩ ـ ١١٠.

عن نظم الشعر بمصراع من الشعر، وقد يكتب الجاهل بالخط حرفاً واحداً على غاية من الإحكام والإتقان، وجواز هذا يعني أنه بالإمكان حصوله مرات أخرى أيضاً، إذن فصدور الفعل المحكم المتقن من الجاهل جائز[١].

المثال الثاني: يبني النحل بيوتاً مسدسة من غير مسطرة ولا فرجار، على أحسن الوجوه، وأمثال ذلك كثير في عالم الحيوان، وعجائب أفعال الحيوانات مذكورة في الكتب، فهذه أفعال محكمة متقنة، فوجب أن تكون هذه الحشرات والحيوانات أكثر علماً من الإنسان، فما في أفعالهم من إحكام وإتقان أكثر مما في أفعال الناس[٢].

وهكذا يستمر الرازي بذكر الاعتراضات الواردة على دليل الإحكام ليقرر في النهاية أن الدليل الثاني وهو (أن الله فاعل بالاختيار. . .) **أقوى من الدليل الأول**.

ويلاحظ من الأدلة التي اعتمد عليها الرازي لإثبات هذه الصفة لله تعالى، أنها أدلة عقلية ـ كما قلنا سابقاً ـ فالرازي يرفض الاستدلال بالسمع على إثبات هذه الصفة، منعاً من الدور، فصحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، **لذلك لا يجد الرازي طريقاً لإثباتها إلا الدليل العقلي**[٣]، والرازي بموقفه هذا يخالف إمام المذهب الشيخ الأشعري (ت٣٢٤هـ)، الذي كان يستدل بالأدلة النقلية والعقلية في إثبات العلم الإلهي[٤]، فهو يستدل بالقرآن الكريم أولاً،

---

(١) راجع: السابق نفس الصفحة.

(٢) وهناك أمثلة أخرى ذكرها الرازي، راجع: المطالب العالية ٣/ ١٠٨، وما بعدها، وراجع: ٣/ ١١٠ ـ ١١١.

(٣) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٧/ ١٣٤.

(٤) راجع: الأشعري: الإبانة ص١٠٧، وراجع: اللمع ص٣١ لكنه في هذا الكتاب =

ثم يضيف إليه دليل الإحكام والإتقان، وكذلك فعل الباقلاني[1] (ت٤٠٣هـ) أيضاً، فهو يجمع في الاستدلال بين الأدلة النقلية والعقلية، **والرازي بمنهجه هذا في الاستدلال يقترب من المعتزلة**، إن لم نقل هو نفس منهج المعتزلة، فقد رفض المعتزلة والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) ـ منهم ـ الاستدلال بالسمع على هذه الصفة؛ لأن صحة السمع تتوقف على كونه عدلاً حكيماً، وكونه حكيماً ينبني على أنه عالم لذاته[2].

ثانياً ـ إثبات أن الله تعالى عالم بكل المعلومات: (الكليات والجزئيات):

بعد أن أثبت الإمام الرازي كونه الله تعالى موصوفاً بالعلم، شرع بإثبات علم الله تعالى بكل المعلومات، فالله تعالى حي، والحي لا يمتنع كونه عالماً بكل واحد من المعلومات؛ فذاته المخصوصة موجبة لكونه عالماً إما بواسطة، أو بغير واسطة، وإذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات، فلما اقتضى العلم بالعلم وجب أن يقتضي العلم بالكل وهو المطلوب[3].

وذكر الرازي دليلاً آخر لإثبات علم الله بكل المعلومات، يعتمد على قاعدة الكمال، حيث يقول: «**والأولى في هذا الباب أن نقول: لا شك أنه تعالى أكمل**

= ذكر الدليل العقلي أولاً ثم الدليل النقلي.

(١) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص٣٥ ـ ٣٦، والتمهيد ص٤٧.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢١٢.

(٣) راجع: المعالم ص٣٤، وراجع أيضاً: نهاية العقول ١/ ٧١٢ وما بعدها، والخمسين ص٤٩ والأربعين ١/ ١٩٢ وما بعدها، والمحصل ص١٧٥، ط مكتبة الكليات الأزهرية، والأربعين ١/ ١٩٢.

الموجودات، والجهل بأي معلوم كان صفة نقص، وصريح العقل يقضي بوجوب تنزيه الله عن النقص، **فوجب الحكم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات**، وأيضاً: فهذا القول **أقرب إلى الاحتياط**، فوجب المصير إليه»(١).

إذن فالرازي يفضل هذا الدليل على الدليل الأول، وفي موضع آخر ذكر الرازي دليلين اثنين لإثبات علم الله بكل المعلومات، دون أن ينسبهما لأحد، وهما صورة لهذا الدليل:

الأول: إن الله ﷻ أكمل الموجودات، وصفة العلم كمال، وعدمه نقص، والله تعالى منزه عن النقائص، والجهل نقص، فيجب أن يكون عالماً بكل المعلومات، تنزيهاً عن الجهل(٢).

الثاني: يعتمد على قياس الغائب على الشاهد، فالواحد عالم، وهذا العلم حدث من الله تعالى، إما بواسطة أو بغير واسطة، وكل كمال يحصل للمعلول، فثبوته للعلة أولى، «فوجب الحكم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، والله أعلم»(٣).

ويورد الرازي اعتراضاً على القول: إن الله تعالى عالم بالمعلومات وهو: لو كان الله عالماً بالمعلومات الكثيرة، لوجب أن يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم على حده، وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها وذلك محال(٤).

---

(١) المطالب العالية ٣/ ١٤٤.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٣٧، وراجع: الأشعري: اللمع ص٢٦ ـ ٢٧، الإبانة ص١١٤، والتمهيد ص٢٠٣ ـ ص٢٠٥، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية [ل ٣٧ أ، ب].

(٣) المطالب العالية ٣/ ١٣٧.

(٤) الأربعين ١/ ٢٠٢.

ويجيب الرازي عن هذا الاعتراض، بأنه لم لا يجوز أن يقال: إن علم الله واحد، لكن تعلقاته غير متناهية وهذه التعلقات من باب النسب والإضافات[(١)]؟!

والرازي بإثبات كون الله ﷻ عالم بكل المعلومات متابع لمذهب أصحابه الأشاعرة، فالأشاعرة[(٢)] جميعاً يثبتون ذلك لله تعالى، واختلفت أدلتهم في ذلك، فالبعض اكتفى بالدليل العقلي كالرازي[(٣)]، والبعض الآخر جمع بين الدليل العقلي والدليل النقلي كالغزالي[(٤)] (ت٥٠٥هـ)، وأبي المظفر الأسفراييني (ت٤٧١هـ)[(٥)]، والإيجي (ت٧٥٦هـ)[(٦)].

وأيضاً أثبت المعتزلة علمه تعالى بجميع المعلومات، فها هو القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) يقول: «إن الله تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها، وإذا صح وجب، لأن صفة الذات متى صحت وجبت»[(٧)].

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٢٠٢، ٢٠٤.

(٢) راجع: الأشعري: الإبانة ص١١٤، ط دار النفائس، والباقلاني: الإنصاف ص٣٨، والتمهيد ص٤٧، والأسفراييني: التبصير في الدين ص١٠١، والبغدادي: أصول الدين ص٥٤، ط دار الفكر، لبنان، الجويني: الإرشاد ص٣٥، والغزالي: الاقتصاد ص٥١، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية [ل٣٦ب]، والشيرازي: الإشارة ص١١٨، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٧٠.

(٣) راجع: الرازي: المعالم ص٣٤، المطالب العالية ٣/ ١٣٧، المحصل ص١٧٥.

(٤) راجع: الغزالي: الاقتصاد ص٣٩٣، ط دار بانسية.

(٥) راجع: التبصير في الدين ص٩٩ ـ ١٠٠.

(٦) راجع: الإيجي: المواقف ٨/ ٧٩.

(٧) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٦٠، وراجع: المحيط بالتكليف ص١٢٥ ـ ١٢٦، والمختصر في أصول الدين ١/ ٢١٠.

يتبين من كلام القاضي عبد الجبار السابق أن الله سبحانه وتعالى عالم بما كان وبما يكون، وعلمه مستمر يعم جميع المعلومات ويشملها[١].

ثالثاً ـ إثبات كون الله تعالى عالماً بعلم:

يقول الإمام الرازي: «اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم. . . خلافاً للفلاسفة والمعتزلة»[٢] وكما يقول فإن أهم المهمات في هذه المسألة تعيين محل البحث[٣]:

فمن علم شيئاً، فإنه يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة، وهذه النسبة المخصوصة هي المسماة بالشعور والعلم والإدراك، فهذه النسبة أمر زائد على الذات[٤].

وعليه فالعلم عبارة عن هذا التعلق، وعن هذه الإضافة المخصوصة وهي مغايرة لنفس الذات، فالعلم مع هذه الإضافة المخصوصة أمران لا أمر واحد[٥].

فالمفهوم من كونه عالماً ـ عند الرازي ـ ليس نفس المفهوم من ذاته بل هو أمر مغاير لذاته[٦].

---

(١) راجع: د/ رابحة نعمان عبد اللطيف: مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي ص١٦٥.

(٢) الرازي: المحصل ص١٨٠، ط مكتبة الكليات الأزهرية، وراجع: د/ أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل ص١٠٤.

(٣) راجع: المحصل ص١٨٠، والمعالم ٣٧ـ٣٨، والمطالب العالية ٣/ ٢٢٣ـ٢٣٨، ٢٢٤.

(٤) راجع: المعالم ص٣٧ـ٣٨، والمطالب العالية ٣/ ١٤٧، ٣/ ١٠٤.

(٥) راجع: الأربعين ١/ ١٩٤، والمعالم ص٣٨.

(٦) راجع: الأربعين ١/ ١٩٤، والمطالب العالية ٣/ ٢٢٥، والمعالم ص٣٨.

والذي يدل على كون هذه النسبة زائدة على الذات وجوه[١]:

الأول: إنه بعد العلم بذات ما نحتاج إلى دليل لإثبات كونه قادراً، عالماً، والمعلوم مغاير لما هو غير المعلوم.

الثاني: العلم نسبة مخصوصة، وكذلك القدرة نسبة مخصوصة، أما الذات فهي موجودة قائمة بالنفس ليس من قبيل النسب والإضافات فوجب التغاير.

الثالث: لو كان للعلم نفس القدرة، لكان كل ما كان معلوماً كان مقدوراً، وهذا باطل، لأن الواجب والمتنوع معلومان، وغير مقدورين.

الرابع: في حالة قلنا: الذات، ثم قلنا: الذات عالمة، فإننا ندرك ـ بالضرورة ـ التفرقة بينهما أي بين ذلك التصور، وبين ذلك التصديق، وهذا يوجب التغاير.

يذكر الرازي اعتراض المعتزلة بأنه لو كان لله تعالى علم، لكان متعلقاً بعين ما يتعلق به علمنا، فوجب تماثل العلمين، فيلزم إما قدمهما معاً أو حدوثهما معاً.

والجواب عليه بأنه ينتقض بالوجود، فإن كلمة (وجود) مفهوم واحد، مع أن وجود الله تعالى قديم، ووجودنا حادث[٢].

أما الفلاسفة: فيرى الرازي أن السبب في إنكار الفلاسفة لزيادة الصفة على الذات، يرجع إلى خوفهم من أن تكون الصفة واجبة، فيتعدد الواجب أو تكون الصفة ممكنة، فتفتقر إلى المؤثـر، ولا مؤثر إلا تلك الذات، فيلزم كون الذات البسيطة قابلة وفاعلة معاً وهو محال[٣].

---

(١) المعالم ص٣٨، والمطالب العالية ٣/ ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(٢) المعالم ص٣٨.

(٣) راجع: والمعالم ص٣٨، والأربعين ١/ ١٩٠ ـ ١٩١.

ثم يقول الرازي: «هذه النسبة المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها، بل ما لم توجد ذات قائمة بنفسها تكون هذه المفهومات صفات لها فإنه يمتنع وجودها»[١].

فبثبوت هذا فإن هذه الصفة مفتقرة إلى الغير، فتكون ممكنة لذواتها، فلا بد من مؤثر لها، ولا مؤثر إلا ذات الله تعالى، فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات، فلا يمنع أن تكون تلك الذات موجبة لها ابتداء، كما لا يمتنع كونها ـ أي الذات ـ موجبة لصفات أخرى حقيقية أخرى أو إضافية[٢].

يختم الرازي كلامه بقوله: «ثم إن تلك الصفات توجب هذه النسب والإضافات وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق»[٣].

إذن فالله تعالى عالم بعلم قائم بذاته[٤]، والرازي بقوله هذا متابع لأصحابه الأشاعرة[٥]، حيث يرى الأشعري (ت٣٢٤هـ) أنه لا معنى للقول: إن الله تعالى عالم إلا أنه ذو علم[٦].

---

(١) المعالم ص٣٩.

(٢) الرازي: المعالم ص٣٩.

(٣) المعالم ص٣٩.

(٤) راجع: المعالم ص٣٧ ـ ٣٨، والخمسين ص٤٩، والمحصل ص١٨٠، والمطالب العالية ٣/ ٢٢٥، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص١٩١.

(٥) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص٣٥ ـ ٣٦، والبغدادي: أصول الدين ص٥٤، الجويني: الإرشاد ص٩٠، لمع الأدلة ص٨٨، والغزالي: الاقتصاد ص٤٧، طبع على نفقة مكتبة الحسين التجارية، مطبعة حجازي، القاهرة، (د. ت).

(٦) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٤، والأسفريينى: التبصير في الدين ص١٤٦.

رابعاً ـ إثبات علم الله تعالى بالجزئيات:

هذه المسألة من المسائل الثلاث التي كفر الغزالي (ت٥٠٥هـ) بسببها الفلاسفة[(١)]، والرازي ومعه جميع المتكلمين يثبتون علم الله تعالى بالجزئيات، خلافاً للفلاسفة فقد «أنكرت الفلاسفة كونه تعالى عالماً بالجزئيات»[(٢)].

ويرى الرازي أن أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة أنكروا علم الله بالجزئيات ما عدا الشيخ أبي البركات البغدادي (ت٥٤٧هـ)[(٣)].

ويستدل الرازي على بطلان قولهم بوجوه:

الأول: إن الله تعالى هو الفاعل لأبدان الحيوانات، وفاعلها يجب أن يكون عالماً بها، فهذا دليل على كونه عالماً بالجزئيات.

الثاني: العلم صفة كمال، والجهل نقص، ويجب تنزيه الله عن النقائص.

الثالث: إن كون الماهية موصوفة بالقيود صارت لأجلها شخصاً معيناً واقعاً في وقت معين من معلولات ذات الله تعالى، إما بواسطة أو بغير واسطة، وعندهم ـ أي الفلاسفة ـ أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فوجب من علمه تعالى

---

(١) راجع: الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٣٠٨، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط٨.

(٢) معالم أصول الدين ص٣٤.

(٣) **أبو البركات البغدادي:** هو أبو البركات هبة الله بن ملكا صاحب كتاب «المعتبر في الحكمة» اختلف في اسمه، فسماه بعض المؤرخين هبة الله بن علي، وقال بعضهم: ابن ملكا، وقال آخرون: ابن ملكان، كما اختلفوا في سنة وفاته فجعلها بعضهم (٥٤٧هـ)، وقال آخرون: إنها (٥٦٠ أو ٥٧٠هـ) وهو طبيب وفيلسوف كان يهودياً وأسلم، يعرف بأوحد الزمان، ويفيلسوف العراقين. طبع كتابه «المعتبر» في حيدر آباد سنة (١٣٥٧هـ). راجع: ابن القفطي: أخبار الحكماء ص٣٤٣ ـ ٣٤٦، وفيات الأعيان ٥/ ١٢٤ ـ ١٢٥، الأعلام ٩/ ٦٣.

بذاته علمه بالجزئيات.

واحتج الفلاسفة بأنه لو علم كون زيد جالساً في هذا المكان، فبعد خروجه عنه، إن بقي ذلك العلم فهو الجهل، وإن لم يبق فهو التغير.

ويجيب الرازي:

عن هذه الحجة فيقول: «لم لا يجوز أن يقال: إن ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء، فعند حصول كل واحد من الأحوال تقتضي ذاته المخصوصة العلم بتلك الأحوال»(١)، وللرازي جواب آخر على هذه الحجة، وهو قوله: إن علم الله تعالى علة المعلومات ولا شيء من العلل يتغير بتغير المعلول، . فإذاً علمه لا يتغير بتغير المعلومات(٢).

ويستمر الرازي بذكر اعتراضات الفلاسفة، ويرد عليها جميعاً.

ويتعرض الرازي في «التفسير الكبير» للحديث عن صفة العلم عند تفسيره للآيات التي جاء فيها وصف الله ﷻ بالعلم، فيذكر رأي الفلاسفة، ويرد عليهم، مثبتاً علمه تعالى بالجزئيات، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ [الأنعام: ٥٩]، يقول بعد عرض رأي الفلاسفة: «واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالماً بجميع الجزئيات الزمانية، لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدئ لكل ما سواه وجب كونه مبدئاً لهذه الجزئيات بالأثر، فوجب كونه تعالى عالماً بهذه التغيرات والزمانيات من حيث إنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب»(٣).

---

(١) المعالم ص٣٤.

(٢) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٤٧٦.

(٣) التفسير الكبير ٣/ ١١.

كما ويستدل الرازي بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ٢٩] على فساد قول الفلاسفة بأن الله لا يعلم الجزئيات، فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ يدل على أنه ﷻ لا يمكن أن يكون خالقاً للأرض وما فيها، والسماوات وما فيها من العجائب إلا إذا كان محيطاً بجزئياتها وكلياتها. إذن فالله ﷻ يعلم الجزئيات[1].

* ويستدل بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾[الأعراف: ٨٩].

على أن الله ﷻ كان عالماً في الأزل بجميع الأشياء فقوله تعالى: ﴿وَسِعَ﴾ فعل ماضٍ، فيتناول كل ماضٍ، وإذا ثبت أنه في الأزل عالماً بجميع المعلومات، وثبت أن تغير معلومات الله محال، لزم أنه ثبت الأحكام وجفت الأقلام[2].

علم الله بالحوادث:

يذكر الرازي أن هناك بعض الآيات التي يفيد ظاهرها بأن الله لا يعلم الحوادث إلا عند وقوعها، مثاله قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾[العنكبوت: ٣]، ينقل الرازي جواب المتكلمين عن هذا الإشكال، حيث قالوا: لقد دلت الدلائل العقلية على كون الله ﷻ يعلم بالحوادث قبل وقوعها، فثبت أن التغيير في العلم محال، إلا أن إطلاق لفظ العلم على المعلوم مجاز مشهور، فيقال: هذا علم فلان والمراد معلومه، وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره.

إذن فالمراد تجدد المعلوم، وعليه تحمل كل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم،

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٨٣.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١٤/ ٣١٨، وراجع: ٧/ ٨.

ثم إن الله تعالى قبل حدوث الشيء يعلم أنه سيحدث، وعند حدوثه ووقوعه يعلمه حادثاً واقعاً، إذن فلا يوجد تغير في العلم[١].

يقول الرازي: **فعلم الله ﷻ من الأزل إلى الأبد محيط بكل معلوم، لا يتغير في كونه عالماً، لكن يتغير تعلق علمه، فالعلم صفة كاشفة**[٢].

وبذلك يثبت الرازي علم الله بالجزئيات، وينفي وقوع التغير في علم الله، كما ويثبت علم الله من الأزل إلى الأبد، فالله عالم بعلم قديم قائم بالنفس.

ومن خلال ما سبق يتبين لنا متابعة الرازي للأشاعرة في هذه الصفة، ولم يخالف الأشعري إلا في إقصاء الدليل السمعي عن الاستدلال في هذه المسألة.

ويختلف الرازي مع المعتزلة في: إثبات كونه تعالى عالماً بعلم أزلي زائد على ذاته.

الصفة الثالثة ـ كونه تعالى حياً:

أثبت القرآن الكريم لله تعالى صفة الحياة، فقال ﷻ في كتابه الكريم: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾[البقرة: ٢٥٥]، وقال أيضاً: ﴿هُوَ ٱلْحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[غافر: ٦٥].

كما جاء في السنة النبوية العديد من الأحاديث التي تثبت الحياة لله تعالى، أذكر منها، قوله ﷺ عندما يكربه أمر: «**يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث**»[٣].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٩/ ١٧، ١٥/ ٢٠٢، وراجع: رأي الأشعري في نهاية الإقدام ص٢١٩.

(٢) راجع: التفسير ٢٥/ ٢٥٤.

(٣) أخرجه الترمذي في سنن: (ك) الدعوات، (ب) منه، رقم الحديث ٣٤٤٦، وأخرجه الحاكم في المستدرك ١/ ٦٨٩، ٧٣٠.

إذن فالقرآن والسنة قد أثبتا لله ﷻ صفة الحياة، ولقد أثبت المتكلمون جميعاً هذه الصفة لله تعالى، فقد نقل الإمام الأشعري (ت٣٢٤هـ) الإجماع على ذلك[1]، كما وذكر الإمام الرازي اتفاق العقلاء على أنه تعالى حي[2]، فالله عالم قادر، وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة[3].

إذن فقد اتفق الجميع على إثبات هذه الصفة لله تعالى، لكنهم اختلفوا في تصورهم لها، وفي معناها.

فذهب المعتزلة إلى القول: إن الله تعالى حي بذاته[4]، كما أنه عليم قدير بذاته، وصفة الحياة هي الأصل في صحة الصفات المتعاقبة، فكونه عالماً قادراً يستلزم كونه حياً[5]، وكان الله تعالى حياً فيما لم يزل، ويكون حياً فيما لا يزال، ولا يخرج منها بحال من الأحوال، فهو يستحق صفة الحياة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال[6].

---

(١) راجع: الأشعري: رسالة أهل الثغر ص٦٧.

(٢) راجع: الرازي: المحصل ص١٦٧، والمناظرات ص١٠.

(٣) راجع: أبو رشيد النيسابوري: ديوان الأصول ص٥٢٤، تحقيق: د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، الناشر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، والإيجي: المواقف ص٢٩٠.

(٤) راجع: ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص٧، تحقيق: سوسنة ديلفد ـ فلزر ـ دار المنتظر، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٦٣ ـ ١٦٤، ود/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٢١٧.

(٦) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٦٦ ـ ١٦٧، وراجع: =

فالمعتـزلة لا ينكرون أزلية هذه الصفات إن كان المقصود بها عين الذات، لكنهـم أنكروا أن تكون هذه الصفات ذواتاً، أو أشياء قديمة كيلا تؤدي إلى تعدد القدماء[1].

أما الأشاعرة، فالحياة صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله ليست عين الذات، وليست غيرها، والله تعالى حي بحياة قديمة[2].

ويثبت الإمام الرازي الحياة صفة لله تعالى، وهو يبدأ حديثه عن هذه الصفة ـ كعادته ـ بذكر الآراء حولها فيشير إلى **اتفـاق العقلاء على كونه تعالى حياً**[3] ثم يفصل الآراء على النحو التالي:

«فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) إلى أن معنـاه ـ أي كونه حياً ـ هو أنه لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً فليس هناك إلا الذات المستلزمـة لانتفاء الامتناع، وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة إلى أنه صفة»[4].

= د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٢١٧.

(١) راجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٢١٧.

(٢) راجع: الأشعـري: رسـالة أهل الثغر ص٦٦ ـ ٧١، الباقـلاني: التمهيـد ص٢٦ ـ ٢٩، والإنصاف ص٣٥، والبغدادي: أصول الدين ص١٥، والجويني: الإرشاد ص٧٧ ـ ٧٨، والغزالي الاقتصاد ص٣٩٤ ـ ٣٩٥، ط دار بانسيه، والشيرازي: الإشارة إلى مذهب أهل الحق ص١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣) راجع: المحصل ص١٦٧.

(٤) المحصل ص١٦٧، وراجع: شرح الأصول الخمسة ص١٦٠ ـ ١٦٧، والمغني ٥/ ٢٢٩ ـ ٢٣١، تحقيق: أ/ محمود الخصيري.

والحياة صفة ثبوتية[١] عند الرازي، ولها معنى إيجابي، حيث يقول: «الامتناع أمر عدمي لما تقدم بيانه مراراً وقدم الامتناع بكونه عدماً للعدم فيكون ثبوتياً»[٢]، والمراد من كونه تعالى حياً أي: «أنه يصح أن يعلم ويقدر، ولما ثبت بالدليل كونه قادراً عالماً، وكل ما كان موجوداً امتنع أن يكون ممتنع الوجود، يثبت أنه تعالى يصح أن يعلم ويقدره، ولا معنى لكونه حياً إلا ذلك»[٣].

استدلال الرازي على كونه تعالى حياً بإثبات علمه وقدرته[٤]:

يسلك الرازي نفس مسلك الأشاعرة التقليدي في إثبات صفة الحياة لله تعالى إذ استدل جميع من سبقه من الأشاعرة على كونه تعالى حياً بثبوت كونه تعالى عالماً قادراً[٥].

فقد ثبت أن الله تعالى قادر عالم، والميت لا يكون قادراً عالماً، فيلزم أن

---

(١) راجع: الرازي: المعالم ص٣٦، والمحصل ص١٦٧ ـ ١٦٨.

(٢) المحصل ص١٦٧ ـ ١٦٨، وينقد نصير الدين الطوسي الرازي لقوله السابق «بأن الامتناع عدمي فعدمه ثبوت» لأن قول الرازي هذا مناقض لما ذهب إليه ـ الرازي ـ من أن الإمكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتي، راجع: الطوسي: تلخيص المحصل ص١٦٨، مطبوع مع المحصل، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) المطالب العالية ٣/ ٢١٧.

(٤) راجع: الخمسين ص٤٧، والمعالم ص٣٦، والأربعين ١/ ٢١٨، والمطالب العالية ٣/ ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٥) راجع: الأشعري: اللمع ص٢٦، المكلاتي: لباب العقول ص٢٠٦، تقديم وتحقيق: د/ فوقية حسين محمود، توزيع دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٩٧٧م، والرازي: الخمسون ص٤٧، والباقلاني: الإنصاف ص٣٥، والبغدادي: أصول الدين ص١٠٥، والجويني: الإرشاد ص٧٧، الإيجي المواقف ص٢٩٠.

يكون سبحانه وتعالى حياً[1]، ويؤيد الرازي كلامه هذا بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾[البقرة: ٢٥٥].

فالرازي يستدل على ثبوت هذه الصفة بالأدلة العقلية، ونجد ذلك واضحاً في جميع كتبه، وهو لم يذكر الدليل النقلي السابق: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ إلا في كتاب واحد وهو كتاب «المسائل الخمسون»[2]، وذكره لتأييد الدليل العقلي، أي لم يذكره كدليل قائم بنفسه لإثبات هذه الصفة. وهذا المنهج ـ وهو تقديم العقل على النقل ـ بات واضحاً في دراسة الرازي لمختلف المسائل الكلامية، فالعقل عنده أصل للشرع، والرازي لم يخالف أصحابه الأشاعرة في كل ما ذهب إليه، فهو يتابع الأشاعرة في إثبات هذه الصفة، وفي أنها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، وأنها قديمة، حتى الأدلة العقلية التي تمسك بها الرازي فقد قال بها الأشاعرة من قبل ـ السابقين واللاحقين ـ ولقد اعتمد الأشعري (ت٣٢٤هـ) في إثبات الحياة على الأدلة العقلية فقط[3]. أما الباقلاني (ت٤٠٣هـ) فقد أضاف إلى دليل العقل دليل القرآن الكريم[4]، وكذلك فعل الأسفراييني (ت٤٧١هـ) فذكر أدلة عقلية ونقلية من قرآن وسنة[5].

أما متأخري الأشاعرة فقد اعتمدوا على الأدلة العقلية[6]، ولقد اعتمد

---

(١) راجع: الرازي: الخمسون ص٤٧، وهو نفس الدليل الذي اعتمده عليه الباقلاني، راجع: الإنصاف ص٣٥.

(٢) راجع: الخمسين ص٤٧.

(٣) راجع: اللمع ص٢٦، ورسالة أهل الثغر ص٦٧، التبصير في الدين ص٩٩.

(٤) راجع: الإنصاف ص٣٥. التمهيد ص٤٧.

(٥) راجع: التبصير في الدين ص٩٩.

(٦) راجع: الجويني: الإرشاد ص٧٧ ـ ٧٨، ولمع الأدلة ص٨٣، والغزالي: الاقتصاد ص٣٩٤ ـ ٣٩٥، والإيجي: المواقف ص٢٩٠، والمكلاتي: لباب العقول ص٢٠٦، =

المعتـزلة أيضاً على نفس الدليـل الذي اعتمـد عليه الأشاعرة في إثبات كونه حياً فقالوا: «إن الله تعالى عالم قادر والعالم القادر لا يكون إلا حياً»[1].

ولا يمنع المعتزلة الاستدلال بالسمع على هذه الصفة، لأن وصف الله تعالى بأنه حي لا تتوقف عليه صحة السمع[2].

ومن استعراضنا السابق لمذهب الرازي في إثبات الحياة لله تعالى صفة زائدة على الذات قديمة بقدم الذات، وباقية ببقاء الذات، وأنه حي بحياة؛ يتبين لنا متابعة الرازي لمـذهب الأشاعرة السابقين عليـه، بدايـة من الأشعري وانتهاءً بالغزالي، ومُعَارضاً لما ذَهَبَ إليه المعتزلة من اعتبارهم صفة الحياة للباري بمنزلة حال يفيد كونه ـ تعالى ـ يصح أن يقدر ويعلم ويدرك، دون أن يفيد ذلك كونه سبحانه حي بحياة[3].

الصفة الرابعة ـ كونه تعالى مريداً:

وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تثبت الإرادة لله تعالى أذكر منها:

* قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: ٤٠].

* وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[البروج: ١٦].

كما وردت أحاديث كثيرة تفيد إثبات الإرادة لله تعالى منها:

* حديث معاوية عن أبي سفيان ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«من يرد الله**

= وراجع: البغدادي: أصول الدين ص١٠٥.

(١) النيسـابوري: ديوان الأصـول ص٦٨، ٥٢٤، وراجع: القـاضي عبـد الجبار: المحيط بالتكليف ص١٢٧، وشرح الأصول الخمسة ص١٦١.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٢٣٣.

(٣) المغني ٥/ ٢٢٩.

به خيراً يفقهه في الدين»[١].

* وحـديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«من يرد الله به خير اً يصب منه»**[٢].

فالقرآن والسنة النبوية يثبتان لله تعالى صفة الإرادة، وكونه مريداً، ويذكر الإمام الرازي اتفاق المسلمين على أنه تعالى مريد، إلا أ نهم اختلفوا في معنى هذه الصفة[٣]، وهل هي صفة ذات قديمة أم محدثة أم صفة فعل، أم؟.

والرازي ـ كعادته ـ يبدأ حديثه عن هذه الصفة ببيان حقيقة الإرادة، فيعرض لأقوال العلماء ويشرحها، ويذكر أدلة المثبتين لها، وأدلة المنكرين ويرد عليها، كما يبطل القول بحدوثها ـ وهو قول المعتزلة ـ والحديث عن هذه الصفة سيكون من خلال النقاط التالية:

أولاً: إثبات كونه تعالى مريداً لأفعاله.

ثانياً: إثبات كونه تعالى مريداً بإرادة قديمة.

ثالثاً: إثبات عموم تعلق الإرادة الإلهية.

رابعاً: إرادة الله ومشكلة الشروط والمعاصي.

أولاً ـ إثبات كون الله ﷻ مريداً لأفعاله:

وكما أثبت الإمـام الرازي كون الله ﷻ قادراً، فقد أثبـت أيضاً كونـه تعالى

---

(١) أخرجـه البخـاري: (ك) فرض الخمس، (ب) قولـه تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ...﴾ رقم الحديث ٢٨٤٨.

(٢) أخرجه البخاري: (ك) المرض، (ب) ما جاء في كفارة المرض، رقم الحديث ٥٢١٣.

(٣) راجع: المحصل ص١٦٨، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

مريـداً، فأثبت لله الإرادة صفـة مغايرة للعلم والقدرة، فالإرادة صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى زائدة على العلم[١].

ويثبت الإمام الرازي ذلك بدليل التخصيص، وهو الدليل التقليدي للأشاعرة[٢]، ويعرض الرازي هذا الدليل على الشكل الآتي، يقول الرازي: «حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها أو بعدها يستدعي مخصصاً، وليس هو القدرة لأن شأنها الإيجاد، والذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء، ولا العلم لأنه تابع للمعلوم، فلا يكون مستتبعاً له لامتناع الدور، وظاهر أن سائر الصفات ـ الحيـاة والسمع والبصر والكلام ـ لا يصلح لذلك سوى الإرادة، فلا بد من إثباتها»[٣].

فالرازي يحيل أن يكون المرجح لحدوث بحوادث هو القدرة أو العلم، وهو بذلك يرد على الكعبي (ت٣١٩هـ) الذي اكتفى بكون العلم كافياً لتخصيص الحوادث بالوقوع، فالعلم للتخصيص لأنه يتبع المعلوم[٤].

وهكذا أثبت الرازي كونه تعالى مريـداً، فإرادته ﷻ هي التي اقتضت وقوع الحوادث في وقت مخصوص، وعلى هيئة مخصوصة، دون العلم أو القدرة[٥].

---

(١) راجع: المعالم ص٣٦، والأربعين ١/ ٢٠٧، والمحصل ص١٦٨.

(٢) فهذا الدليل شائـع بين الأشاعرة قبل الرازي وبعده، راجع: الباقلاني: التمهيد ص٢٧، الإنصـاف ص٣٦، الجـويـني: الإرشـاد ص٧٩ ـ ٨٠، الغـزالي: الاقتصـاد ص٣٩٥، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢٣٩، وأبكار الأفكار ١/ ٣١٩.

(٣) المحصل ص١٨، وراجع: المعالم ص٣٦، والأربعين ١/ ٢١٠، ونهاية العقول ١/ ٧٦٠، والمطالب العالية ٣/ ١٧٩ ـ ١٨٠، والمناظرات ص١٠.

(٤) راجع: المعالم ص٣٦، والأربعين ١/ ٢١٠، والمطالب العالية ٣/ ١٨٠.

(٥) راجع: الرازي: المعـالم ص٣٦، والمحصل ص١٦٨، والأربعين ١/ ٢١٠، وراجع: الغزالي: الاقتصـاد ص٣٩٥، والجـويني: الإرشاد ص٦٨، والآمدي: غايـة المرام =

ويلاحظ هنا أن الرازي قد اقتصر على هذا الدليل، وبهذا يكون قد قلل من شأن الدليل الذي يعتمد عليه الأشعري (ت٣٢٤هـ)، وهو أن الله تعالى لو لم يكن متصفاً بالإرادة لاتصف بضدها كالسهو والكراهة والآفة[١].

ثانياً ـ إثبات كونه تعالى مريداً بإرادة قديمة:

يرى الرازي أن الله تعالى مريد بإرادة قديمة قائمة بذاته[٢]، ويرفض الرازي رأي المعتزلة المثبتين لإرادة حادثة لا في محل[٣]، ويستدل على بطلان قولهم بثلاثة وجوه[٤]:

الأول: لو كانت الإرادة حادثة لافتقرت في حدوثها إلى إرادة أخرى، ولو كانت الإرادة الأخيرة حادثة لافتقرت في حدوثها إلى إرادة أخرى لحدوثها... وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال.

الثاني: إن ذات الله تعالى قابلة للصفة المريدية، وسائر الأحياء يقبلون هذه المريدية فإذا أوجدت تلك الإرادة لا في محل، لم تكن ـ تلك الإرادة ـ بإيجاب المريدية لله تعالى أولى من إيجاب المريدية لغير الله تعالى، وعند هذا يلزم توافق جميع الأحياء في صفة المريدية وهو محال، ولا يقال: إن اختصاصها بالله أولى[٥]؛

= ص٧، والإيجي: المواقف ص٢٩١.

(١) راجع: اللمع ص٣٨، والزركان: فخر الدين الرازي ص٢٩٥.

(٢) راجع: المحصل ص١٦٨، والمعالم ص٣٩، والأربعين ١/ ٢١٥ وما بعدها، ونهاية العقول ١/ ٧٧٥.

(٣) راجع: المعالم ص٣٩.

(٤) راجع: المعالم ص٣٩ ـ ٤٠، والأربعين ١/ ٢١٢، ٢١٤.

(٥) راجع: المعالم ص٤٠، والمطالب العالية ١/ ٢١٧.

لأن الله تعالى لا في محل، وهذه الإرادة لا في محل أيضاً، فهذه المناسبة هناك أتم، لأن كونه تعالى لا في محل قيد عدمي لا يصلح للتأثير في هذا الترجيح.

الثالث: إن تلك الإرادة لما أوجبت المريدية لله تعالى فقد حدث لله تعالى صفة المريدية، لكن حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال، وبعبارة أخرى: لو كانت حادثة لصار الله سبحانه وتعالى محلاً للحوادث وهو محال.

وبذلك أثبت الإمام الرازي كونه تعالى مريداً بإرادة قديمة قائمة بذاته.

ثالثاً ـ إثبات عموم تعلق الإرادة الإلهية:

يذهب جمهور المتكلمين ـ ومعهم الرازي ـ إلى أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى «فالله تعالى مريد لجميع الكائنات»[١]، يستوي في ذلك الخير والشر، الحسن والقبيح، الطاعة والمعصية[٢].

ولقد خالف المعتزلة في ذلك، فزعموا بإجماعهم أن الله تعالى يريد من أفعالنا ما هو حكمة وطاعة، ولا يريد ما هو معصية وقبيح[٣].

ويستدل الرازي على عموم تعلق الإرادة الإلهية بدليل الأشاعرة التقليدي[٤]،

---

(١) الرازي: المحصل ص١٩٩، وراجع: نهاية العقول ١/ ٧٧٦.

(٢) راجع: النسفي: تبصرة الأدلة ٢/ ٦٨٩.

(٣) راجع: البلخي: مقالات الإسلامي ص٦٣، ضمن كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد، والقاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين ١/ ٣٢٨، وله أيضاً فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص١٧٨ وما بعدها، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية.

(٤) راجع: الأشعري: اللمع ص٤٨ وما بعدها، والباقلاني: التمهيد ص٢٨٠ وما بعدها، والجويني: لمع الأدلة ص١٠٦ ـ ١٠٧، والإرشاد ص٢١١ وما بعدها، والغزالي: الاقتصاد ص٤٠١ ـ ٤٠٢.

وهو أن الله ﷻ خالق لجميع الكائنات، فلا خالق سواه، وثبت أن خالق الشيء مريد لوجوده، فلما علم أن الإيمان لا يوجد من الكافر، كان وجوده من الكافر محالاً، والله تعالى عالم بكونه محالاً، والعالم بكون الشيء محالاً لا يريده، فيستحيل أن يريد الإيمان من الكافر[1].

ويذكر الرازي حجج المعتزلة ويرد عليها، ومن هذه الحجج[2]:

الأول: أمر الله تعالى الكافر بالإيمان، والأمر يدل على الإرادة.

الثاني: إن الطاعة موافقة الإرادة، فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً له بكفره.

الثالث: الرضا بقضاء الله تعالى واجب، ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به، لكن الرضا بالكفر كفر.

وأجاب الرازي: عن الأول: بعدم التسليم بأن الأمر يدل على الإرادة.

عن الثاني: أن الطاعة موافقة الأمر، لا موافقة الإرادة.

عن الثالث: يقول الرازي: إن الكفر متعلق القضاء، وليس نفس الكفر، ونحن ـ يقصد نفسه والأشاعرة ـ نرضى بالقضاء لا بالمقضى[3].

ويسهب الرازي بعرض أدلة المعتزلة العقلية والنقلية ويرد عليها[4]، فالإرادة

---

(١) راجع: المحصل ص١٩٩، ونهاية العقول ١/ ٧٧٦.

(٢) راجع: الرازي: المحصل ص١٩٩، وراجع: نهاية العقول ١/ ٧٧٦ حيث توسع في عرض أدلة المعتزلة النقلية والعقلية.

(٣) راجع: الرازي: المحصل ص١٩٩.

(٤) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٧٧٧ ـ ٧٨٧.

ـ عند المعتزلة ـ تستلزم الأمر والرضا، وبالتالي فهما مترادفتان، يقول تقي الدين النجراني: «قد ثبت أنه تعالى أخبر وأمر، وكل مخبر وآمر لا بد أن يكون مريداً. . . وإلا كان معمياً أو عابثاً»[1].

ومن كل ما سبق يتضح لنا متابعة الإمام الرازي لمذهب أصحابه الأشاعرة في إثبات هذه الصفة، وفي إثبات أحكامها، من القدم، والشمول، والقيام بالذات، وزيادتها على العلم، حتى إن الرازي استخدم نفس الأدلة التي سبق واعتمد عليها من سبقه من الأشاعرة، والجدير بالذكر أن الرازي لم يعول على الأدلة النقلية، فهذه الصفة من الصفات التي تثبت ـ عنده ـ عقلاً.

وقبل أن ننتقل للحديث عن الصفة التالية سأعرض لمسألة مرتبطة بالإرادة، وهي مشكلة الشرور والمعاصي في العالم.

رابعاً ـ إرادة الله ومشكلة الشرور والمعاصي:

ذهب الأشاعرة إلى أن المعاصي قضاها الله وقدرها، وأن كل شيء بقضاء الله وقدره، لا فرق في ذلك بين خير وشر[2]، ولقد أراد الأشاعرة من ذلك تأكيد الفاعلية الإلهية، فالله عندهم خالق لكل شيء، وكل ما خلقه فهو يريده، شراً كان أو خيراً[3].

وذهب المعتزلة إلى القول: إن الشر غير مراد لله تعالى ورفضوا قول الأشاعرة، وشنعوا عليهم لقولهم: إن المعاصي من خلق الله تعالى، فإذا كانت المعاصي

---

(١) تقي الدين النجراني: الكامل في الاستقصاء ص٣٠٥.

(٢) راجع: الأشعري: اللمع ٨٣ ـ ٨٤.

(٣) راجع: د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي ص١٦٤، مطبعة الحلبي، ط٢، ١٩٨١م، وراجع: الباقلاني: التمهيد ص٢٨ وما بعدها، والإرشاد ص٢١١ وما بعدها.

مخلوقة لله فلماذا يعذب على ما خلقه وقدره؟

ونزه المعتزلة الله عن فعل الشرور ـ بناءً على قياسهم الغائب على الشاهد ـ فمريد السفه سفيه، وفاعل الشر شرير، والله منزه عن ذلك، لذلك رفض المعتزلة نسبة الشر إلى الله، فقد أرادوا تنزيه الله عن إرادة الشر والمعاصي، فالله لا يفعل القبيح ولا يريده[1].

لكن الذي يقال: إن وجود الشر ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو من الأمور النسبية الإضافية، فالله تعالى لا يخلق شراً محضاً من جميع الوجوه والاعتبارات[2].

ولا يأتي الشر في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية مضافاً وحده إلى الله ﷻ، حيث نجده يأتي على أحد ثلاثة أوجه[3]: **إما على وجه العموم**، كقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[الفرقان: ٢].

* **أو يحذف فاعله**، كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾[الجن: ١٠].

* **أو يضاف إلى فاعله من المخلوقين**، وذلك كقوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ مَا﴾[الفلق: ٢].

وقبل أن أختم هذا الموضوع لا بد من الإشارة إلى أن إرادة الله تعالى للشر والمعاصي عند الأشاعرة، وغيرهم من أهل السنة، لا تعني أبداً أن الله يأمر بالمعاصي

---

(١) راجع: د/ عبد الكريم: نظرية التكليف ص٣٦٨ ـ ٣٦٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

(٢) راجع: السفاريني: لوامع الأنوار ١/ ٣٤١، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٩١م.

(٣) راجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: في علم الكلام ص٢٩٦ ـ ٢٩٧.

ويحبها ويرضى عنها، قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[الزمر: ٧]، لأن إرادة الله للمعاصي والشرور إنما هي **إرادة كونية لا شرعية**، فالله يكره المعاصي وينهى عنها ويبغضها، ويحب الطاعة ويأمر بها ويرضاها، فالإرادة في كتاب الله ﷻ ـ كما قال ابن قيم الجوزية ـ نوعان اثنان[1]:

١ ـ **إرادة كونية شاملة لجميع المخلوقات**، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[البروج: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[هود: ٣٤].

٢ ـ **إرادة دينية شرعية**: لا يحب وقوع مرادها، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥].

وعليه فالمعاصي والكفر والفسوق مرادة بالمعنى الأول للإرادة، وغير مرادة بالمعنى الثاني[2].

وعليه فلو أن المتكلمين ميزوا بين الإرادتين لانتهى الخلاف بين الجانبين «ولكن المعتزلة فهموا الإرادة على أنها إرادة دينية فقط، بينما فهمها الأشاعرة على أنها **إرادة كونية فقط**، لذلك فإن المعتزلة نفوا إرادة الله للكفر والمعصية والقبائح لأنه يحبها، أما الأشاعرة فقالوا: إن كل ما وقع في الأرض من الكفر والشر، فالله يحبه لأنه يريده ويرضى به، وبذلك فإن كلاً منهما قد أخذ نصف الحقيقة ليعارض به نصفها الآخر من أدلة، لأن كل دليل منهما صحيح في بابه ولا يتعارض مع دليل الفريق الثاني، **والنظرة الصحيحة تقتضي الجمع بين الدليلين لإثبات كلتا الإرادتين الدينية**

---

(١) راجع: ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص٧٣، تحقيق: د/ السيد محمد السيد، وسعيد محمود، دار الحديث، القاهرة، ط٢، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

(٢) راجع: ابن قيم الجوزية: شفاء العليل ص٧٣.

والكونية، كما أثبتهما القرآن»(١).

ومن هنا كان القول الصحيح هو الذي يجمع بينهما.

الصفة الخامسة والسادسة ـ كونه سميعاً بصيراً:

أثبت القرآن الكريم لله تعالى صفة السمع والبصر، فقال ﷻ في كتابه الكريم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١].

* وقال ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[البقرة: ١٣٧]. كما جاء في السنة النبوية العديد من الأحاديث التي تثبت لله ﷻ هاتين الصفتين أذكر منهما:

* حديث أبي موسى الأشعري ﵁ قال: كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة فجعلنا لا نصعد شرفاً ولا نعلو شرفاً ولا نهبط في واد إلا رفعنا أصواتنا بالتكبير، قال: فدنا منا رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنما تدعون سميعاً بصيراً، . . .»(٢).

ولقد اتفق جميع المتكلمون على إثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً، وكما يقول الرازي: «اتفق المسلمون على أنه سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه»(٣).

فالسمع عند جمهور المتكلمين صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، تتعلق بالمسموعات أو بالموجودات فتدرك إدراكاً تاماً، وليس ذلك عن طريق التخيل والتوهم، وليس عن طريق تأثر حاسة ووصول هواء.

---

(١) د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي ص٥٣ ـ ٥٤، مطبعة الحلبي، مصر، ط٢، ١٩٨١م.

(٢) أخرجه البخاري: (ك) القدر، (ب) لا حول ولا قوة إلا بالله، رقم الحديث ٦١٢٠.

(٣) المحصل ص١٧١.

والبصر أيضاً صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، وهذه الصفة متعلقة بالمبصرات أو الموجودات.

فالسمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم، إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم(١).

فأغلب الأشاعرة يثبتون السمع والبصر صفتين لله تعالى، فالله سبحانه وتعالى سميع بسمع، بصير ببصر، بمعنى أنهما صفتان قديمتان قائمتان بذاته(٢)، وهما نوعان من الانكشاف زائدان على العلم(٣).

في حين فهم المعتزلة هاتين الصفتين فهما خاصاً، فهناك من أرجعهما إلى العلم، فمعنى كونه تعالى سميعاً وبصيراً، أي كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها، وهو قول الكعبي (ت٣١٩هـ)(٤).

---

(١) راجع: عبد السلام اللقاني المالكي: شرح الجوهرة ص٨٨ ـ ٨٩، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ١٩٤٨، وراجع: السنوسي: شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي ص١١٠، ١١١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ١٩٣٩م، وراجع: إبراهيم الديبو: أصول مسائل العقيدة في ضوء كتب الحديث التسعة ص٢٢٥، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة ٢٠٠٣م.

(٢) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص٣٧، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص٣٣٥، والأسفراييني: التبصير في الدين ص١٦٣، والجويني: الإرشاد ص٧٢، وصفي الدين الهندي: التسعينية [ل٤٢أ]، دراسة تحقيق: أ/ ثائر حلاق، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ٢٠٠١م.

(٣) راجع: الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٨٩، وأ/ الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية ص٣١٥.

(٤) راجع: تقي الدين النجراني: الكامل في الاستقصاء ص٢٦٣، والجرجاني: شرح المواقف =

في حين ذهب الجبائيان إلى أن المراد من كونه سميعاً بصيراً، أي أنه حي لا آفة به[١] تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات[٢]، فكل حي لا آفة به، فهو مدرك وعالم بجميع المدركات عندهم[٣].

ويرى القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) أنه سبحانه: «يوصف بأنه سميع بصير، ويراد بذلك أنه على حال لاختصاصه بها يدرك المسموع والمبصر إذا وجدا، وهذا لا يرجع إلا إلى كونه حياً، وأنه لا صفة للسميع والبصير بكونه سميعاً زائدة على ذلك»[٤].

وينفي القاضي كونه تعالى مبصراً ببصر[٥]، ولا يوصف الله تعالى بالسمع ولا بالبصر فيما لم يزل، ولا يوصف بذلك إلا عند وجود المسموعات والمرئيات ويصرف القاضي عبد الجبار معنى هاتين الصفتين إلى كونه سبحانه عالماً[٦].

إذن فنستطيع القول: إن الاتجاه العام لدى المعتزلة هو أن السمع والبصر إنما يعنيان العلم، فكونه تعالى سميعاً بصيراً أي أنه عالم.

= ٨/ ٨٩ ص١٧١، وزهدي جار الله: المعتزلة ص٧٣، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (د. ت)، تاريخ الإيداع ٢٠٠٢م.

(١) راجع: الإرشاد ص٧٢.

(٢) راجع: زهدي جار الله: المعتزلة ص٧٣، ود/ فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ص٣١٣، طبع ونشر مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، ط: ١٩٧٧م.

(٣) راجع: تقي الدين النجراني: الكامل في الاستقصاء ص٢٦٣ وما بعدها.

(٤) المغني ٥/ ٢٤١، وراجع: المواقف ص٢٩٣.

(٥) راجع: المغني ٥/ ٢٤٢، وراجع: أ/ فاطمة أحمد رفعت، مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي ص٢١٢.

(٦) راجع: المغني ٥/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣، والأشعري: المقالات ١/ ٢٣٥ ـ ٢٤٩.

ولقد رفض الأشاعرة هذا القول وردوا على المعتزلة، يقول الرازي:

«إن الإبصار والسماع نوعان من الإدراك مغايران للعلم. . . والدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سميعاً بصيراً»[١].

رأي الإمام الرازي:

يثبت الإمام الرازي لله تعالى صفتي السمع والبصر، فالله سبحانه وتعالى سميع بسمع، وبصير ببصر على الحقيقة، وهو يبدأ حديثه عن هذه الصفة بذكر اتفاق المسلمين على كون الله سبحانه وتعالى سميعاً بصيراً[٢]، وأنهم اختلفوا في مفهوم كل من السمع والبصر، لذا فيشرع الرازي في أغلب كتبه بذكر حقيقة الإبصار والإسماع، ومن ثم يذكر أدلة المثبتين، وأدلة المنكرين ويرد عليها وهو يرفض قول المعتزلة ومعهم الفلاسفة بإرجاع هاتين الصفتين إلى العلم، إذ يرى كأصحابه الأشاعرة أنهما صفتان زائدتان على العلم حيث يقول: «وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية: إنهما صفتان زائدتان على العلم»[٣].

وسنعرض لرأي الرازي من خلال النقاط التالية:

١ ـ البحث عن ماهية السمع والبصر.

٢ ـ البحث عن الدلائل الدالة على إثبات هاتين الصفتين.

أولاً ـ البحث عن ماهية السمع والبصر:

يرفض الرازي كلام الفلاسفة، والمعتزلة، وهو تفسيرهم للسمع والإبصار

---

(١) الرازي: معالم أصول الدين ص٣٧، ط مركز الكتاب والنشر.

(٢) راجع: المحصل ص١٧١.

(٣) المحصل ص١٧١.

بالعلم، ويرى الرازي أن هناك فرقاً بينهما، فيرى أن **حقيقة الإبصار** هي أننا إذا نظرنا إلى وجه زيد نظراً بالاستقصاء، وحصل علمنا بتلك الصورة على أكمل الوجوه، ثم أغمضنا أعيننا، ففي حالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة علماً جلياً خالياً عن الشك والشبهة، وإذا فتحنا عيوننا مرة أخرى ونظرنا إليه، علمنا بالبداهة حصول تفرقة بين الحالتين، فهذه الحالة الزائدة الحاصلة عند النظر إلى ذلك الإنسان أمر مغاير للعلم الذي كان حاصلاً حال تغميض العين، وهذا التغاير هو الإبصار، فثبت أن الإبصار أمر مغاير للعلم[1].

ولقد اعترض الفلاسفة على هذا التفسير، بأنه لم يجوز أن يقال: إن التفاوت راجع إلى أن العين تتأثر من المحسوس حال النظر إليه، والذي يدل على حصول التأثير وجوه:

الأول: مثال: من نظر إلى قرص الشمس طويلاً، ثم أغمض عينيه، فإنه يتخيل كأن قرص الشمس حاضر في خياله، فلو أراد دفع ذلك الخيال عنه لعجز عن ذلك، وهذا دليل على أن الحس قد يتأثر عن المحسوس.

الثاني: من نظر إلى روضة خضراء نظراً طويلاً ثم تحول إلى شيء آخر أبيض... فإنه يرى مزيجاً من الأبيض والأخضر، فلولا أن العين تأثرت بتلك الخضرة لما حصل هذا الامتزاج.

فمن كل ما سبق لم لا يجوز أن يكون التفاوت الحاصل بين ما إذا نظر إلى الشيء، وبين ما إذا أغمضنا العين هو كون الحس متأثراً عن المحسوس، وعليه يجب امتناع الإبصار على الله تعالى، لأن الإبصار لما كان عبارة عن هذه التأثير، وهذا

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٢٣٦، والمطالب العالية ٣/ ١٨٧، والتفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٥، ونهاية العقول ١/ ٢٨٢ وما بعدها، والمعالم ص٣٨.

التأثير من صفات الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، وجب أن يكون الإبصار ممتنعاً على الله[1].

رفض الرازي القول: إن معنى الإبصار هو هذا التأثير فقط؛ لأننا إذا فتحنا أعيننا، فإننا نرى نصف كرة العالم دفعة واحدة، وحصول هذه الصورة العظيمة في الجسم الصغير محال، وموضع التأثر ليس إلا نقطة الناظر، إذن فالإبصار حالة مغايرة للعلم، ومغايرة أيضاً لتأثير الحس[2].

وبعد أن ذكر الرازي جوابه على الفلاسفة، عاد وذكر لنا رد الفلاسفة على الكلام السابق، بأنه على فرض كون الإبصار حالة مغايرة لهذا التأثير، فلم لا يجوز أن يقال: إن هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التأثير، وبما أن الشرط ممتنع التحقق في حق الله تعالى كان المشروط أيضاً كذلك[3].

وكان رد الرازي بأن المعول عليه في إثبات أن الإبصار حالة مغايرة لهذا التأثير هو الدلائل السمعية، فظواهر هذه الدلائل يدل على كون الله تعالى بصيراً، والرازي وأصحابه يتمسكون بهذه الظواهر[4]، يقول الرازي: «وإنما نحن متمسكون بظاهر اللفظ إلى أن تذكروا ما يوجب العدول عنه»[5].

---

(1) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧، والمطالب العالية ٣/ ١٨٨، والتفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٥.

(2) راجع: الأربعين ١/ ٢٣٧، والمطالب العالية ٣/ ١٨٨، والمعالم ص٣٧، ونهاية العقول ١/ ٨٢٩.

(3) راجع: الأربعين ١/ ٢٣٧.

(4) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٢٣٨، والمطالب العالية ٣/ ١٩٦، والتفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٥، والمعالم ص٣٧.

(5) التفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٥.

حقيقة السماع:

يقول الرازي: إننا قبل سماع الصوت قد نعلم حقيقة الصوت وماهيته، فإذا سمعنا بالأذن، علمنا حصول تفرقة بدهية بين الحالتين، أي حالة العلم وحالة السماع، وهذه التفرقة معلومة بالبداهة(١).

لكن الفلاسفة قالوا: إن الإحساس بتموج الهواء هو السماع، فالمسموع في الحقيقة هو ذلك الأثر الواصل إلى الصماخ(٢).

رد الرازي على كلام الفلاسفة السابق، وقال: إنه كلام باطل، لأن القوة السامعة لو كانت لا تسمع إلا ما يصل إلى سطح الصماخ لما كان الإنسان بقوته السامعة يميز بين جهة وجهة، فعلمنا أنها تدرك الأصوات حيث وجدت الأصوات، وليس كما تدرك القوة اللامسة والذائقة اللتان لا تدركان إلا ما وصل إليها(٣).

أيضاً إذا تكلم الإنسان من وراء الجدار، فإنا قد نسمع كلامه بالتمام والكمال، ومن المحال أن يصل ذلك التموج إلينا بكماله وتمامه؛ لأن الجدار حائل بين الاثنين.

وبذلك يثبت الرازي خطأ الفلاسفة في تعريفهم للإبصار والسماع، ويعرض الرازي في كتابه «التفسير الكبير» لهذه الاعتراضات ويجيب عنها جميعاً، وبعد أن يعلن تمسكه بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١]. يذكر اعتراضاً

---

(١) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٨٩، والأربعين ١/ ٢٣٨، والمعالم ص٣٧، والتفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٥، ونهاية العقول ١/ ٨١٢ وما بعدها.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٢٣٨، والمعالم ص٣٧. (وهو يتفق مع العلم الحديث).

(٣) راجع: الأربعين ١/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩. (كلام الرازي باطل، ويخالف ما أثبته العلم الحديث).

آخر، وهو أنه قد يتساءل أحدهم أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ يفيد الحصر، فما معنى هذا الحصر؟ مع أن العباد أيضاً موصوفون بكونهم سميعين بصيرين؟ «فنقول ـ أي الرازي ـ السمع والبصر لفظان مشعران بحصول هاتين الصفتين على سبيل الكمال، والكمال في كل الصفات ليس إلا لله، فهذا هو المراد من هذا الحصر»(١).

ثانياً ـ دلائل إثبات هاتين الصفتين:

أثبت الإمام الرازي صفتي السمع والبصر لله تعالى، فالله تعالى سميع بصير، واستدل في إثباته لهاتين الصفتين بأدلة نقلية وعقلية.

أما الأدلة النقلية:

* فمثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١].

يقول الرازي: تدل هذه الآية على: «كونه تعالى سامعاً للمسموعات مبصراً للمرئيات»(٢).

* وأيضاً يستدل على ذلك بقول سيدنا إبراهيم عليه السلام لأبيه: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾[مريم: ٤٢].

فقد كان أبوه يعبد الأصنام فأراد أن يحتج عليه، فأشار إلى افتقار الأصنام لتلك الصفات، بينما نسبها لله ﷻ.

وأيضاً يستدل بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[الأنعام: ١٠٣].

---

(١) التفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٥ ـ ٥٨٦.

(٢) التفسير الكبير ٢٧/ ٥٨٥.

فالنصوص الدالة على هاتين الصفتين كثيرة، لذا يجب إثباتها لله تعالى[1].

أما الأدلة العقلية:

يذكر الرازي لإثبات صفتي السمع والبصر أدلة نقلية وأخرى عقلية، ومن الأدلة العقلية التي ذكرها الرازي دليل الكمال، ودليل الأخلاق.

كما أنه ذكر الدليل الذي احتج به جمهور الأشاعرة، وانتقده رافضاً الاحتجاج به؛ لما قد يرد عليه من اعتراضات، وسأبدأ الحديث عن هذا الدليل، ثم أذكر بقية الأدلة:

الدليل الأول: الدليل الذي اعتمد عليه جمهور الأشاعرة وهو قولهم: «إن الله تعالى حي، وكل حي فإنه يصح أن يكون موصوفاً بالسمع والبصر، وكل من صح أن يكون موصوفاً بصفة، وجب أن يكون موصوفاً بتلك الصفة أو بضدها، وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى، فثبت: أنه لا بد وأن يكون الباري تعالى موصوفاً بالسمع والبصر أو بالصمم والعمى، وهذان الوصفان من باب النقائص والآفات، وهي على الله تعالى محال، ولما امتنع كونه تعالى موصوفاً بأضداد السمع والبصر، وجب كونه تعالى موصوفاً بالسمع والبصر وهو المطلوب»[2].

وقد انتقد الإمام الرازي هذا الدليل، وقال عنه: «إن هذا الدليل مبني على

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٢٣٩، وراجع: نهاية العقول ١/ ٨٨٥.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٢٤٠، وراجع: المحصل ص١٧١، والمطالب العالية ٣/ ١٩٣، ونهاية العقول ١/ ٨٦٦ وما بعدها، المناظرات ص١٠، وراجع: الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ص٦٧، والإبانة ص١٢٠ ـ ٢٢١، اللمع ص٢٦، والباقلاني: الإنصاف ص٣٧، والأسفراييني: التبصير في الدين ص٩٩، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٤١.

مقدمات يعسر تقريرها»[١].

فهذا الدليل مبني على مقدمات أربع، كل منها تحتاج للتدليل.

فالمقدمة الأولى: قولهم «كل حي يصح أن يكون موصوفاً بالسمع والبصر».

ومن الاعتراضات التي ترد على هذه المقدمة أذكر:

* إن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات، وحياته مخالفة لحياة سائر الأحياء، فلا يلزم من صحة السمع والبصر على سائر الأحياء، صحتها على ذاته تعالى[٢].

* وكل حي يصح في الشاهد كونه موصوفاً بالجهل والشهوة والألم. . . ، والله تعالى حي، ولا يصح عليه شيء من ذلك، إذن فلا يلزم من كونه تعالى حياً، أن يصح عليه ما يصح على سائر الأحياء[٣].

المقدمة الثانية: قولهم: «كل ما يصح اتصافه بصفة فإنه لا بد وأن يكون موصوفاً بتلك الصفة أو بضدها».

أما الاعتراض الذي يوجهه الرازي إلى هذه المقدمة فهو الاعتراض على المراد بقولهم: «ضد الصفة»، فإن أرادوا به عدم الصفة، يصبح المعنى أن كل ما صح اتصافه بصفة، فإما أن يكون موصوفاً بها، وإما أن لا يكون موصوفاً بها، وهذا حق.

ولكن يرى الرازي أن قولهم: «إن عدم اتصافه بتلك الصفة محال؟ فإن

---

(١) الأربعين ١/ ٢٤٠، وراجع أيضاً: المحصل ص١٧١ ـ ١٧٢، والمطالب العالية ٣/ ١٩٣ ـ ١٩٦، ونهاية العقول ١/ ٨٨٦.

(٢) المطالب العالية ٣/ ١٩٤ ـ ١٩.

(٣) الأربعين ١/ ٢٤٠ ـ ٢٤١، والمطالب العالية ٣/ ١٩٤.

هذا عين المتنازع فيه. ولا يمكن جعله مقدمة في إثبات المتنازع، وإن أردتم بضد الصفة معنى وجودياً، منافياً لتلك الصفة... فلم قلتم: إن السمع والبصر ضدان بهذا المعنى؟ ولم لا يجوز أن يقال: إن العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه أن يبصر، والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شأنه أن يسمع؟ فأنتم في هذا المقام محتاجون إلى إثبات أن الصمم والعمى معنيان موجودان مضادان للسمع والبصر»[١].

المقدمة الثالثة: إن العمى والصمم متقابلان تقابل التضاد، وعلى هذا التفسير تكون كل ذات قابلة للضدين، فلا بد أن تكون موصوفة بأحدهما، لكن لم لا يجوز أن تكون خالية عنهما، فيجب إقامة الدلالة أولاً على إثبات هذه المقدمة، والتي من الممكن نقضها، فالهواء خال عن جميع الألوان والطعوم، وأيضاً فالواحد قد لا يكون مريداً لأفعال أهل الفسوق، ولا كارهاً لها، فبطلت هذه المقدمة[٢].

أما المقدمة الرابعة: وهي قولهم: «لا يمكن اتصاف الله ﷻ بالعمى والصمم، لأنها من صفات النقص، والنقص محال على الله تعالى».

فقد عول المتكلمون هنا على الإجماع لنفي النقائص عن الله تعالى.

ينقد الرازي هذه المقدمة، فحجية الإجماع ثبتت بظواهر الآيات والأحاديث، فصارت الدلالة بالآخر دلالة سمعية، والدلائل السمعية الدالة على كونه سبحانه وتعالى سميعاً بصيراً أقوى من هذه الظواهر الدالة على أن الإجماع حجة وأكثر، يقول الرازي: «وإذا كان الأمر كذلك، فبأن نتمسك في إثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً بهذه الظواهر القوية، ونسقط عن أنفسنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية

---

(١) الأربعين ١/ ٢٤٠ ـ ٢٤١، والمطالب العالية ٣/ ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) المطالب العالية ٣/ ١٩٥.

المظلمة، كان أولى»(١).

والرازي عندما ينتقد هذا الدليل في كتابه «المطالب العالية» ـ آخر مؤلفاته ـ نجده يقول: إن هناك طريقاً أو دليلاً أقرب من هذا، وهو أن يقال: إن الحي الذي يكون سميعاً بصيراً كاملٌ، والذي لا يكون كذلك ناقصٌ... وهو الدليل العقلي الثاني للمتكلمين(٢).

ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن الجويني (ت٤٧٨هـ) قد سبق الرازي في التنبه إلى أن ركن هذا الدليل يقوم على استحالة اتصاف الله ﷻ بالآفات المضادة للسمع والبصر، وأن هذا لوحده يحتاج لدليل مستقل، لذلك ذهب إلى أن الدليل على تقدس الباري ﷻ عن الآفات والنقائص هو السمع(٣).

وهذا ما ارتضاه الرازي حيث يقول: «وأقول: فإن كان الاكتفاء بالمقدمة السمعية جائزاً، فالاكتفاء بتلك الآيات أولى، لأنها أدل على المقصود، وأولى من المقدمات»(٤).

الدليل الثاني: الدليل العقلي الثاني هو الدليل المبني على قاعدة الكمال، وتقريره على النحو الآتي: «الحي الذي يكون سميعاً بصيراً كاملٌ، والذي لا يكون كذلك ناقصٌ، والبداهة حاكمة بأنه يجب وصف الله بصفة الكمال، لا بصفة

---

(١) الأربعين ١/ ٢٤٢، وراجع: نهاية العقول ١/ ٨٧١ ـ ٨٧٢، والمحصل ص١٧١ ـ ١٧٢، والمطالب العالية ٣/ ١٩٥.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٣) راجع: الجويني: الإرشاد ص٧٢ ـ ٧٣، ولمع الأدلة ص٨٥، تحقيق: د/ فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٩٦٥م.

(٤) المطالب العالية ٣/ ١٩٦.

النقصان، فوجب وصفه بكونه سميعاً بصيراً»[١].

والرازي يعتمد على هذا الدليل في كتابه «المسائل الخمسون»[٢] وفي «المعالم»[٣] لكنه يرفضه في المحصل[٤]، ويصفه بالضعف، ثم يعود ويرى في «المطالب العالية» أنه أولى من الدليل الأول فيقول بعد شرحه لهذا الدليل: «وإذا ثبت هذا ظهر أن ذكر هذا الطريق أولى من ذكر الطريق «الطويل» الذي ذكرتموه ـ يقصد بذلك الدليل الأول ـ»[٥].

ويوضح لنا الرازي سبب ضعف هذا الدليل فيقول: «ومن الأصحاب من قال: السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى، وهو محال، وهذا ضعيف، لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف به، فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به، لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى.

فإن قلت: هذا صفة كمال في الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فلا يتصور ثبوته معه.

قلت: فلم قلت: إن السمع والبصر ليس من صفات الأجسام، وحينئذ

---

(١) المطالب العالية ٣/ ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٢) وراجع: الخمسون ص٤٨.

(٣) والمعالم ص٣٧، ونهاية العقول ١/ ٨٨٣ ـ ٨٨٥.

(٤) والمحصل ص١٧٢.

(٥) المطالب العالية ٣/ ١٩٦.

يعود البحث»[١].

وقد وجه إلى هذا الدليل الكثير من النقد، ويرى أستاذنا الدكتور حسن الشافعي ـ حفظه الله ـ أن هذا الدليل لا يستقيم، فهو مبني على مبدأ غير مسلم به؛ وهو أن من لا يتصف بصفة اتصف بضدها كما أنه يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وهما مختلفان[٢].

وأيضاً من النقد الذي يوجه على هذا الدليل: القول: إن الحي يتصف بالشم والذوق، وإن لم يتصف بهذه الصفات اتصف بأضدادها، ومع ذلك فالمتكلمون يقولون: إن الله تعالى لا يتصف بهذه الصفات ولا بأضدادها، فالقاعدة ـ إذن ـ غير برهانية[٣]، ولقد وصفها الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) بأنها غير مطردة[٤]، وبسببها التزم البعض القول: إن الله تعالى يتصف بالشم والذوق واللمس[٥]، والغزالي (ت٥٠٥هـ) لا يمانع من إثباتها لو ورد النص بشأنها، «ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العلم والسمع والبصر، فلم يكن لنا إطلاق غيره»[٦].

---

(١) المحصل ص١٧٢.

(٢) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٢٨٦.

(٣) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٣١٧.

(٤) راجع: نهاية الإقدام ص٢٧٠.

(٥) راجع: الرازي: نهاية العقول ١/ ٨٧٢ وذكر الرازي في المحصل ص١٨٧، إن القاضي الباقلاني قد أثبت ثلاث صفات أخرى، هي إدراك كالشم، والذوق، واللمس، والزركان: فخر الدين الرازي ص٣١٧ الهامش.

(٦) راجع: الاقتصاد ص٥٣، مطبعة حجازي، وأ/ ثائر حلاق: الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي، مع تحقيق الرسالة التسعينية في الأصول الدينية ص١٢١، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ٢٠٠١م.

ويرى أحد الباحثين أنه لا يحق للرازي ولا للأشاعرة الاستدلال بقاعدة الكمال على إثبات صفات الله تعالى؛ لأنهم أجازوا أن يأمر الله بما لا يطاق، ولا يعد ذلك قبيحاً منه، وأيضاً لأنهم يقولون: إن أفعاله تعالى لا توصف بالحسن والقبح، فكيف يطبقون عليه معيار الكمال في الصفات، ولا يطبقونه عليه في الأفعال؟[1].

الدليل الثالث: وهو دليل «الأخلق والأولى»، وهذا الدليل هو الذي ارتضاه الرازي في آخر مؤلفاته «المطالب العالية»، فهذه القاعدة تقتضي إثبات هاتين الصفتين لله تعالى، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى أكمل الموجودات، فوجب أن يكون موصوفاً بكل صفات الكمالات، فالحالة المسماة بالإبصار والسماع صفة من صفات الكمال، والدليل على أنها من صفات الكمال أن من علم شيئاً ثم رآه، يجد في نفسه كأنه انتقل من نقصان إلى كمال، ومن خفاء إلى جلاء، فإذا كانت هذه الحالة من صفات الكمال، كان عدمها من صفات النقص، والله سبحانه وتعالى منزه عن جميع صفات النقص، واجب الاتصاف بجميع صفات الكمال، «لزم بمقتضى العقل الأول أن نعتقد كونه تعالى موصوفاً به، منزهاً عن النقص الحاصل بسبب فقدانه»[2].

وبذلك يثبت الرازي هاتين الصفتين لله تعالى، والرازي بإثباته لهاتين الصفتين موافق لأصحابه الأشاعرة، فقد ذهب الأشاعرة جميعاً متقدمين ومتأخرين إلى إثبات صفتي السمع والبصر، فالله تعالى سميع بصير، وسمعه وبصره قديمان زائدان على ذات سبحانه، وليس هو الذات ولا وجوهاً للذات، ولم يخالف في ذلك إلا الإمام الأشعري (ت٣٢٤هـ) في قوله والإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ)، أما الأشعري فقد ذهب

---

(١) راجع: أ: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٣٢١.

(٢) المطالب العالية ٣/ ١٩١ ـ ١٩٢.

في قول له إلى صرف صفتي السمع والبصر إلى كونه تعالى عالماً[١]، وأما الغزالي فقد خالف الأشاعرة، فرد صفتي السمع والبصر إلى كونه تعالى عالماً، فاعتبر السمع والبصر مزيد كشف وكمال بالإضافة إلى العلم[٢].

وتبين أيضاً من خلال عرض مذهب الرازي مخالفته للمعتزلة في ما ذهبوا إليه ولقد انتقد أدلتهم، وكما أنه استفاد من نقد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) ومن نقد الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) لدليل الأشاعرة العقلي المبني على اتصاف الله تعالى بأنه حي وكل حي يصح . . . إلخ.

ومما يؤخذ على الإمام الرازي تمسكه ـ وأصحابه ـ بالدليل النقلي في هذه المسألة، وهو عنده ظني لا يفيد اليقين.

وأرى أن الدليل النقلي دليل صريح في إثباته السمع والبصر لله تعالى، وليس هناك أقوى ولا أدل على هاتين الصفتين من الآيات القرآنية.

وأختم حديثي عن هاتين الصفتين بقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾[المجادلة: ١].

وقوله تعالى عن نفسه في معرض التمدح: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١].

الصفة السابعة ـ كونه متكلماً:

وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تثبت الكلام لله تعالى، منها قوله ﷻ:

---

(١) راجع: المكلاتي: لباب العقول ص٢١٣، والمواقف ص٢٩٣، والشهرستاني في الملل والنحل ١/ ١٠١.

(٢) راجع: الغزالي: المقصد الأسنى ص٩٦ ـ ٩٧، والمكلاتي: لباب العقول ص٢١٣، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٠١، و أ/ فاطمة رفعت: مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي ص٣٢٥ ـ ٣٢٦.

﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[النساء: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡلَمُونَ﴾[التوبة: ٦].

وكذلك فقد جاءت الأحاديث النبوية لتقرر وتؤكد ما جاء في القرآن الكريم من إثبات هذه الصفة، ومن هذه الأحاديث أذكر: حديث أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم أنت أبونا، خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: يا موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ . . .»[1].

وصفة الكلام من الصفات التي شغلت المتكلمين قديماً وحديثاً لارتباطها بقضية من أشهر قضايا علم الكلام وأكثرها اختلافاً وتنازعاً، وهي قضية **القول بخلق القرآن**، ونكاد لا نجد كتاباً من كتب علم الكلام إلا وفيه حديث عن «خلق القرآن» وعن «كلام الله ﷻ»، ومن الذين تعرضوا للحديث عن هذه الصفة، وعن هذه المشكلة «الإمام فخر الدين الرازي»، حتى إنه أفرد كتاباً للحديث عن هذه الصفة وعن مشكلة خلق القرآن[2]، كما أنه عرض لها في جميع مؤلفاته، فهو يبدأ الحديث عنها، موضحاً في البداية حقيقة الكلام، فيعرض لمذاهب المتكلمين وأدلتهم، ويذكر الرأي الذي يرتضيه مدعماً بالأدلة، وبعد أن يبين حقيقة الكلام ينتقل للحديث عن إثبات كونه تعالى متكلماً، فيبدأ بتحرير محل النزاع، ثم يعرض للآراء المختلفة،

---

(١) صحيح البخاري ٣/ ١٢٥١، (ك) الأنبياء، (ب) وفاة موسى عليه السلام، وأيضاً موجود في (ك) القدر، (ب) تحاج آم وموسى عند الله، رقم الحديث ٦١٢٤، وإكمال المعلم شرح صحيح مسلم: (ك) القدر، (ب) حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم الحديث ٢٦٥٢.

(٢) وهو كتاب مطبوع بعنوان: «خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة»، تحقيق: أ. د/ أحمد حجازي السقا/ المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، الأزهر، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.

ويذكر أدلة كل رأي، ويرد عليها، وسنجد الرازي من خلال «تحرير محل النزاع» يضيق الهوة بين الآراء، وسنلاحظ بعد عرضنا لها كيف أن الخلاف كان في بعض النقاط خلافاً لفظياً ليس غير.

وأيضاً يتميز الرازي ـ كما سنرى ـ بعدم التعصب لمذهب أصحابه الأشاعرة، فهو ينقد بعض الأدلة التي يتمسك بها أصحابه، ولا يتعصب أبداً لرأي معين، فهو يبحث عن الرأي الصحيح ـ في نظره ـ وهو ما سيتضح أكثر عند عرضنا للمرحلة الثانية التي مر بها الرازي، إذ ابتعد عن أصحابه الأشاعرة، واقترب من المعتزلة، فالرازي في مسألة كلام الله ﷻ قد مر بمرحلتين اثنتين:

الأولى: كان متفقاً فيها مع أصحابه الأشاعرة.

الثانية: نجدهُ يخالف الأشاعرة في بعض الأقوال، ويقترب من المعتزلة، وهذه المرحلة سنجدها في آخر مؤلفاته وهو «المطالب العالية» وبذلك يكون الرأي الذي انتهى إليه، هو ما وجدنا في هذا الكتاب.

وحديثنا عن هذه الصفة سيكون من خلال مبحثين اثنين: نخصص:

الأول: لإثبات هذه الصفة ورأي الرازي في ذلك.

أما الثاني: فسنتناول فيه الحديث عن مشكلة القول بخلق القرآن.

أولاً ـ إثبات صفة الكلام، وكونه تعالى متكلماً:

قلنا: إن صفة الكلام من الصفات التي حصل فيها خلاف كثير، فقد اختلف في معناها ومدلولها، وأيضاً حصل اختلاف في أدلة إثباتها، والتي كان فيها التعويل على الدليل النقلي إلى جانب الدليل العقلي، فقد ذهب البعض إلى تقديم الدليل النقلي، ثم يتبعه بذكر الدليل العقلي، والبعض الآخر قدم العقلي على النقلي، وهناك من رفض الاستدلال بالنقل في ثبوت هذه الصفة أصلاً.

ويجيز الإمام الرازي الاستدلال بالنقل على هذه الصفة، ويرد على المنكرين لذلك، فهذه المسألة عند الرازي ليست من المسائل التي يؤدي التعويل فيها على النقـل إلى حصول الدور، لذلك فهو يقبل الدليل النقلي في الاستدلال على هذه الصفـة، وقبل أن أذكر أدلة الرازي في إثبـات كونـه تعالى متكلماً، أذكر رأيه في هذه الصفة. . .

رأي الرازي:

قلنا: إن الإمام الرازي قد مرَّ بمرحلتين اثنتين، الأولى كان فيها متابعاً لمذهب أصحابه الأشاعرة، أما الثانية فقد خالفهم واقترب من مذهب المعتزلة.

أما المرحلة الأولى فنجدهـا في معظم كتبه، ونستطيع تلخيص مذهبه فيها على النحو الآتي:

يرى الرازي **أن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلي**[1]، **قائم بذاته**[2]، **وكلامه تعالى منزه عن الأصوات والحروف**[3]، **وهو متكلم بكلام واحد**، وذلك الكلام هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار[4]، وهذا القول ـ إن الله متكلم بكلام واحد ـ هو القول الذي نصره الرازي في أغلب كتبه، وهناك رأي آخر له مخالف لهذا الرأي نجده في «نهاية العقول»[5]، حيث يرفض الرازي القول: إن كلام الله واحد وينتقده،

---

(١) راجع: المسائل الخمسـون/ ص٥٣، المعـالم ص٤٢، ط مركـز الكتـاب، المحصـل ص١٨٦، ونهاية العقول ١/ ٧٩١.

(٢) راجع: الخمسون ص٥٤، والمعالم ص٤١، ط مركز الكتاب.

(٣) راجع: المسائل الخمسون ص٥٣، المحصل ص١٧٢، ونهاية العقول ١/ ٧٩١.

(٤) راجع: الخمسون ص٥٤ ـ ٥٥، المعالم ص٤٤، والمحصل ص١٨٥، الأربعين ١/ ٢٥٢.

(٥) راجع: نهاية العقول ١/ ٩٠٤ ـ ٩٠٦، وراجع رأي الأشاعرة في: أصول الدين للبغدادي =

لكن نستطيع أن نقول: إن المذهب الذي يدين به الرازي هو القول بوحدة الكلام، لأن هذا القول الذي نصره في الكتب المتقدمة، والمتأخرة عن نهاية العقول، إذن فهو الرأي الذي استقر عليه الرازي.

أما المرحلة الثانية التي مر بها الرازي، والتي خالف فيها أصحابه الأشاعرة، ومال فيها إلى المعتزلة، فنجدها في «المطالب العالية» حيث يرفض الرازي أن يكون الله تعالى متكلماً في الأزل، كما يرى أن المتكلم هو عبارة عن فاعل الكلام، ويذكر العديد من الأدلة على امتناع كون الله تعالى متكلماً في الأزل[1]، وسنعرض تفصيل مذهبه عند الكلام عن مشكلة خلق القرآن.

أما الأدلة التي تمسك بها الرازي لإثبات كون الله تعالى متكلماً فهي:

الرازي في معالجته لهذا الموضوع، نراه يتابع مذهب أصحابه الأشاعرة، إذ يثبت كونه تعالى متكلماً فيسلك نفس المسلك الذي سبق واعتمد عليه الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ)[2]، حيث يستند فيه إلى قاعدة الكمال قياساً للغائب على الشاهد، ويتلخص في أن الكلام كمال فيجب أن يتصف الله تعالى به لئلا يكون خلقه أكمل منه لاتصافهم به[3]، يقول الرازي: «إنا نعلم قطعاً أن السميع والبصير والمتكلم أكمل ممن لا يكون سميعاً بصيراً متكلماً، فلو لم يكن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ

= ص١٠٧ ـ ١٠٨، والجويني: الإرشاد ص٩٩، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢٨٨ وما بعدها، وراجع: أ/ الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفة ص٣٢٩.

(١) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٠٤ ـ ٢٠٧.

(٢) راجع: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٠٨.

(٣) راجع: الخمسين ص٤٨، المعالم ص٣٧، وراجع: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه ص٣٢٨.

موصوفاً بهذه الصفات، لزم أن يكون العبد أكمل من الرب تعالى وهو محال، فثبت أنه سميع بصير متكلم من غير صماخ ولا حدقة ولا لسان ـ تعالى ربنا عن الجوارح والأجزاء ـ»[١].

ولقد تتبع الرازي الأدلة العقلية التي ذكرها أصحابه الأشاعرة ونقدها نقداً شديداً، وأبرز أوجه الضعف فيها، واختار طريقاً آخر وهو طريق **(قاعدة الكمال)**، وأيضاً اعتمد على الدليل النقلي.

أما نقده للطرق العقلية التي ذكرها أصحابه الأشاعرة، فيمكن أن أذكر منها:

الأولى: إن الله تعالى ملك مطاع، والمطاع هو الذي له الأمر والنهي.

يري الرازي أنها طريقة ضعيفة جداً «لأنهم إن عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيئته في المخلوقات فهو مسلم، وإن عنوا به أن له أمراً ونهياً فهو أول المسألة»[٢].

الثانية: إجماع المسلمين على كونه متكلماً، يقول الرازي: «وهو ضعيف لما بينا أن الإجماع ليس إلا على اللفظ، أما المعنى الذي يقول به أصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به أحد إلا أصحابنا»[٣].

الثالثة: إن الله تعالى حي، والحي يصح منه أن يتكلم ويأمر وينهى، كما يصح منه أن يعلم ويقدر... فلو لم يتصف بالكلام لأدى ذلك لأن يكون متصفاً بضده وهو الخرس والعمى وهي نقائص يتعالى الله عنها[٤].

---

(١) الخمسين ص٤٨.

(٢) المحصل ص١٧٤.

(٣) المحصل ص١٧٤.

(٤) راجع: الرازي: المحصل ص١٧٣، وراجع: أيضاً الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢٦٨، ويقول الشهرستاني: إن هذه الطريقة هي طريقـة الأشاعرة ما عدا أبا اسحاق الأسفراييني، =

يقـول الرازي في نقده لهـذه الطريقـة: «سلمنا أنه يصح اتصافه به لكن لم قلت: إن ضـده نقـص وآفـة، بل الذي نعده نقصاً وآفة في العرف هو العجز عن التلفظ بالحروف، وأما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت: إنه نقص ـ بل لو قيل: إن ذلك المعنـى هو النقـص لكان أقرب، فإن ثبوت الأمر والنهي من غير حضور المخاطب سفه وهو نقص»[١].

ولقد انتقد أيضاً هذه الطريقة الآمدي (ت٦٣١هـ)، إذ يرى أن هذه الطريقـة قائمة على أساس أنه ما لم يثبت الشيء ثبت ضـده، وهي طريقة باطلة، فالضدان لا يجتمعان معاً، وقد يرتفعان[٢].

وبعد أن ينتهي الرازي من نقـده لأدلة الأشـاعرة العقليـة، يرى أن المعتمد لإثبـات صفـة الكلام لله تعالى، وكونـه متكلماً هو قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[النساء: ١٦٤].

= أما الأسفراييني فقد اختار طريقة أخرى في قوله: «دلت الأفعال بإتقانها وإحكامها على أنه تعالى عالم، ومستحيل أن يعلم شيئاً ولا يخبر عنه، فإن الخبر والعلم يتلازمان، فلا يتصور وجود أحدهما دون الآخر »، راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢٦٨ أما الشهرستاني: فقد اختار طريقه ترجع إلى إثبات الكلام عن طريق إثبات الرسالة، فمن جوز على الله أن يرسل رسولاً فلا يمنع أن يبلغ الرسول رسالة الله وأوامـره ونواهيه، هي كلام الله تعالى، وراجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢٦٨، وراجع: أ/ إبراهيم ديبو: أصول مسائل العقيدة في ضوء كتب الحديث التسعة ص٢٣٤.

(١) المحصل ص١٧٣.

(٢) راجع: الآمدي: غاية المرام ص٩٠ ـ ٩١، تحقيق: د/ حسن الشافعي، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة، ١٩٧١م، راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٢٧٣.

ولقد دافع الرازي عن طريقة الاستدلال بالسمع في إثبات الكلام، وذكر أن فكرة الدور غير واردة في هـذه المسألة لأن كلام الله تعالى ليس من الأصول التي تتوقف عليها صحة النبوة: فإن «**إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونـه متكلماً**، لأنا مهما علمنا أنه لا يجوز ظهور المعجزة على الكاذب علمنـا صدقـه سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه»[١]، ولم يكن الرازي هو أول من أجـاز الاستدلال بالسمـع على إثبـات الكلام، فقـد أجاز ذلك الباقلاني (ت٤٠٣هـ)[٢]، وكـذلك البيهقي (ت٤٥٨هـ)[٣]، والماتريدي (ت٣٣٣هـ)[٤]، ومن الذين رفضوا الاستدلال بالسمع أذكر الغزالي (ت٥٠٥هـ)[٥] والآمدي (ت٦٣١هـ)[٦].

يقول الغزالي: «ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف؛ لأن الإجماع يستند إلى قول الرسول ﷺ، ومن أنكر كون الباري متكلماً فبالضرورة ينكر تصور الرسول»[٧].

إذن فقد أثبت الرازي كأصحابه الأشاعرة صفة السمع بالأدلة العقلية والسمعية.

---

(١) المحصل ص١٧٤، وراجع: نهاية العقول ١/ ٨٠٠، وأيضاً قال بذلك الإمام الجويني: الإرشاد ص٧٥ ـ ٧٦.

(٢) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص٣٧.

(٣) راجع: البيهقي: الأسماء والصفات ص١١٠ وما بعدها، تعليق: الشيخ زاهد الكوثري، دار إحياء التراث العربي.

(٤) راجع: الماتريدي: التوحيد ص٥٧.

(٥) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٠٧.

(٦) راجع: الآمدي: غاية المرام ص٩٠ ـ ٩١.

(٧) الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٠٧.

ونتنقل الآن لعرض قضية القول بخلق القرآن.

ثانياً ـ مشكلة القول بخلق القرآن:

شغلت هـذه المسألة المسلمين جميعـاً فترة من الزمن، وامتـحن بها خلق كثير، كَفَّر بعضهم بعضاً، ودار خلاف حول نشأة هذه المسألة، فأرجع بعضهم ذلك إلى الجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ)، فذكر أن أول من قال بخلق القرآن هو الجعد بن درهم (ت١١٨هـ)[1] بدمشق، الذي أخذها من بيان بن سمعان[2]، والذي أخذها بدوره من طالوت الذي أخذها من لبيد بن الأعصم اليهودي، وعن الجعد أخذها الجهم بن صفوان[3].

وممن قال بخلق القرآن بشر المريسي (ت٢١٨هـ)[4]، وقد أخذها عن الجهم

---

(١) **الجعد بن درهم**: وهو أول من قال بخلق القرآن من المسلمين، كان خارجاً على هشام بن عبد الملك، قتله خالد القسري عامل هشام بن عبد الملك على الكوفة، تحت ستار القول بخلق القرآن، راجع: ابن حجر: لسان الميزان ٢/ ١٠٥، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٣، بيروت، ١٩٨٦م، وابن كثير: البداية والنهاية ٩/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٢) وقيل: إبان بن سمعان: ظهر بالعراق بعد المائة، وقال بألوهية سيدنا علي ﷺ، فهو من الشيعة الغلاة، قتله خالد القسري، ولم يذكر المترجمون له سنة وفاته، راجع: ابن حجر: لسان الميزان ٢/ ٦٩.

(٣) راجع: ابن كثير: البداية والنهاية ٩/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣، أحمد أمين: ضحى الإسلام ١/ ٣٣٤، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، والنشر، ط١، ١٣٥٣هـ، وراجع: د/ مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ص١١٧، ١٢١، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

(٤) **بشر المريسي**: من كبار الفقهاء، أخذ عن القاضي أبي يوسف، قال الذهبي في حقه: «نظر في الكلام فغلب عليه، وجرد القول بخلق القرآن ودعا إليه، لم يـدرك الجهم بن صفوان بل =

وذلك أيام الرشيد (ت١٩٣هـ)[١]، وروى أن الرشيد عندما بلغه قول بشر قال فيه: **والله إن أظفرني الله به لأقتلنه عن الأنظار**[٢] ولقد كفر الشافعي (ت٢٠٤هـ) حفصاً الفرد لقوله القرآن مخلوق[٣].

وعن الجعد (ت١١٨هـ)، وجهم (ت١٢٨هـ)، وبشر (ت٢١٨هـ) اعتنقت المعتزلة القول بخلق القرآن، فتوسعوا في تفاصيلها وزادوا في الجدل فيها حتى كانت المحنة، **محنة خلق القرآن**، حيث فرض المأمون (ت٢١٨هـ)[٤] على الناس مذهب المعتزلة وعلى وجه الخصوص **«القول بخلق القرآن»**، وكان ذلك سنة ٢١٨هـ، وكل من لم يقل بخلق القرآن عاقبه بشدة[٥].

= تلقف مقالاته من أتباعه وله تصانيف جمة » توفي سنة ٢١٨هـ، راجع: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ١٩٩ ـ ٢٠٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ.

(١) **هارون الرشيدي**: هارون بن المهدي محمد المنصور الهاشمي خامس خلفاء الدولة العباسية توفي سنة ١٩٣هـ، قال الذهبي: «كان من أنبل الخلفاء، ذا حج وجهاد وغزو، وكان يحب العلماء ويبغض الجدال والكلام »، راجع: الذهبي: سير أعلام النبلاء ٩/ ٢٨٦.

(٢) راجع: المسعودي: مروج الذهب ٤/ ٣، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، وراجع: ابن حجر: لسان الميزان ٢/ ٢٩، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٣، بيروت ١٩٨٦م.

(٣) راجع: ابن عساكر: تبين كذب المفتري ص٣٣٩، دار الفكر دمشق، ط٢، ١٣٩٩هـ.

(٤) **المأمون**: هو عبدالله بن هارون الرشيد، قال الذهبي: «قرأ العلم والأدب والعقليات وعلوم الأوائل وأمر بتعريب كتبهم ودعا إلى القول بخلق القرآن وبالغ »، وتوفي سنة ٢١٨هـ، راجع: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١/ ٢٧٢.

(٥) راجع: الطبري: تفسير الطبري ١/ ٢٧٩، ود/ مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث والسنة ص١١٧ ـ ١١٨.

ومن الذين امتحنوا الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) الذي رفض القول بخلق القرآن واكتفى بأن القرآن كلام الله[١].

وبقيت المحنة حتى سنة ٢٣٣هـ، حيث أمر المتوكل (ت٢٤٧هـ)[٢]، برفع المحنة وإطلاق سراح العلماء وترك النظر والجدل، ودعا إلى حبس من يقول بخلق القرآن، فطرد أحمد بن أبي دؤاد (ت٢٤٠هـ)[٣] من دار الخلافة وصادر أملاكه، ومنع الناس من المناظرات، وأمرهم بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة[٤].

وهكذا انتهت محنة خلق القرآن.

وكما ذكرت سابقاً فلقد شغلت هذه المسألة المسلمين جميعاً، وعلى الأخص علماء الكلام، ونكاد لا نجد كتاباً من كتب علم الكلام إلا وفيه حديث عن

---

(١) راجع: ابن حزم: الفصل ٣/ ١١، وراجع: السيوطي: تاريخ الخلفاء ١/ ٣٠٨.

(٢) **المتوكل**: هو أبو الفضل جعفر بن المعتصم بالله، ولد سنة ٢٠٥هـ وبويع سنة ٢٣٢هـ، كتب إلى الآفاق برفع محنة خلق القرآن، وقرب أهل الحديث إليه، كان ناصبياً، هدم قبر سيدنا الحسين بن علي ﷺ قتل وهو سكران سنة ٢٤٧هـ، راجع: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٠.

(٣) **أحمد بن أبي دؤاد**: أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي، كان متزعم مناظرة من لم يقل بخلق القرآن في عهد المأمون والواثق والمعتصم، توفي سنة ٢٤٠هـ، راجع: الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال ١/ ٢٢٣، تحقيق: علي محمد معوض وآخرين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.

(٤) راجع: المسعودي: مروج الذهب ٤/ ٣ ـ ٤، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، وراجع: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٠ ـ ٣٤ ـ ٣٦، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ.

خلق القرآن وكلام الله ﷻ.

تعريف كلام الله:

يبدأ الرازي حديثه عن صفة الكلام بتخصيص المبحث الأول منه لبيان حقيقة الكلام المتنازع حوله(١)، فيثبت الكلام النفساني(٢)، شأنه في ذلك شأن أصحابه الأشاعرة، كما يثبت كونه تعالى متكلماً بكلام قديم أزلي، منزه عن الصوت والحرف، قائم بذاته، وكلامه واحد(٣).

وإذا عرضنا لرأي بعض رجال الأشاعرة في تعريف كلام الله نجد الباقلاني (ت٤٠٣هـ) يقول: إن كلام الله صفة لذاته لم يزل موصوفاً به، وهو قائم به، ومختص بذاته(٤)، منزه عن الحروف والصوت(٥).

وأيضاً يذهب إلكيا الهراسي (ت٥٠٤هـ)(٦) إلى أن الله تعالى يتكلم بكلام قديم، وكلامه صفة معنوية بالذات القديمة، ليست حرفاً ولا صوتاً،

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٧، وخلق القرآن ص٤٣ ـ ٤٨، المطالب العالية ٣/ ٢٠١، ونهاية العقول ١/ ٧٨٩ وما بعدها.

(٢) السابق: نفس الصفحات.

(٣) راجع: المعالم ص٤١ ـ ٤٤، والأربعين ١/ ٢٤٩ ـ ٢٥٢، والخمسون ص٥٣ ـ ٥٥، وخلق القرآن ص٥١ ـ ٥٣، والمحصل ص١٧٢، ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٤) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص٢٦.

(٥) راجع: السابق ص١٠.

(٦) إلكيا الهراسي: هو عماد الدين أبو الحسن علي بن محمد بن إلكيا الهراسي، الطبرستاني، الشافعي فقيه، أصولي، متكلم، ولد سنة (٤٥٠هـ)، قدم بغداد، وتفقه على إمام الحرمين، وتوفي ببغداد سنة (٥٠٤هـ) من مصنفاته: أحكام القرآن والتعليق في أصول الفقه، راجع: شذرات الذهب ٤/ ٨، ورضا كحالة: معجم المؤلفين ٧/ ٢٢٠.

ولا عربية ولا سريانية[١].

ويقول أبو المظفر الأسفراييني (ت٤٧١هـ): إن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت، وهو كلام قديم[٢]، والجويني (ت٤٧٨هـ) يرى أن كلام الله هو: «القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات»[٣].

إذن فالقاسم المشترك عند الأشاعرة القول: إن كلام الله قديم منزه عن الصوت والحروف، قائم به.

أما المعتزلة فالكلام عندهم، كما يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) هو فعل من أفعال الله تعالى يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي، والوعد والوعيد والزجر والترغيب[٤].

وبعد ذكر تعريف كل من الأشاعرة والمعتزلة للكلام يتبين لنا أن الكلام عند الأشاعرة غير مخلوق، وهو قديم، أما المعتزلة فالكلام عندهم ـ كما رأينا ـ فعل من أفعال الله تعالى، إذن فهو حادث.

إذن ففي المسألة هنا قولان أساسيان:

الأول: القول: إنه قديم. **الثاني:** القول: إنه حادث.

والرازي من أصحاب القول الأول، ولقد عرض الرازي ـ في أغلب كتبه ـ

---

(١) راجع: إلكيا الهراسي: أصول الدين ص٢٢٥ ـ ٢٢٦، دراسة وتحقيق: أ/ إيناس البشلاوي، رسالة ماجستير قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة ٢٠٠٠م.

(٢) راجع: الأسفراييني: التبصير في الدين ص١٠٢.

(٣) الجويني: الإرشاد ص١٠٨.

(٤) القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ١/ ١٩٣ (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، والمحيط بالتكليف ١/ ٣٠٦.

لأدلة كل قول[١]، ونصر القول الأول[٢]، وسأعرض الآن أدلة كل قول، وأبين بعد ذلك موضع النزاع الذي ذكره لنا الرازي[٣].

أولاً ـ أدلة الرازي على قدم الكلام:

استدل الرازي على كون كلام الله تعالى قديماً، بأدلة عقلية ونقلية.

أما الأدلة العقلية فهي:

الدليل الأول:

يقول الرازي: لو كان كلام الله محدثاً، لكان إما أن يكون قائماً به أو بغيره، أو لا في محل، فإن كان قائماً به كان الله تعالى محلاً للحوادث وهو محال، وأما إن كان قائماً بغيره، فهو محال، وإن كان لم يكن قائماً بشيء أو كان قائماً بشيء، أو كان قائماً بغيره، أو كان موجوداً لا في محل، فهو أيضاً محال لأن الكلام صفة لله تعالى، ومحال أن تحصل صفة الشيء لا فيه بل في غيره، يقول الرازي: أما قول المعتزلة بجواز قيام كلامه بغيره، فليس من هذا الباب، فقد فسر المعتزلة الكلام القائم بغيره بأن الله يخلق أصواتاً وحروفاً دالة بالوضع والاصطلاح، على كونه تعالى مريداً لبعض الأشياء وكارهاً لبعضها، وهذا غير ممتنع ألبتة[٤] على مذهب الرازي وأصحابه الأشاعرة ـ كما يرى الرازي ـ حيث يقول: «وأما نحن في هذا المقام فقد بينا أنه لو خلق ألفاظاً دالة على الطلب، وألفاظاً دالة على الحكم والإسناد، فلا بد من مدلولات لتلك الألفاظ ومفهومات... والألفاظ الدالة على الطلب

(١) راجع: الأربعين ١/ ٢٥٢ ـ ٢٥٧، وخلق القرآن ص٥٤ ـ ٦٢.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨، خلق القرآن ص٦١ ـ ٦٢.

(٣) راجع: الأربعين ١/ ٢٤٩، خلق القرآن ص٥١ ـ ٥٣.

(٤) خلق القرآن ص٥٣، الأربعين ١/ ٢٥١.

لا يمكن أن يكون مدلولها الإرادة، والألفاظ الدالة على الخبر لا يمكن أن يكون مدلولها العلم، فلا بد من صفات أخرى قائمة بذات الله تعالى، تكون تلك الصفات مدلولة الألفاظ الدالة على الطلب، والألفاظ الدالة على الخبر، وتلك المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى، بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى»(١).

ويحاول الرازي التقريب بين الآراء، فيرى أن ما يقوله المعتزلة من جواز أن يكون الحي متكلماً بكلام قائم بالغير صدق، والذي يذهب إليه الأشاعرة من امتناع أن يكون الحي متكلماً بكلام قائم بالغير حق وصدق.

فالكلام الذي يشير إليه المعتزلة له معنى مخالف للمعنى الذي يشير إليه الأشاعرة، لذلك كان كلامهما حق وصدق، ويرى الرازي أن سبب الخلاف يرجع لعدم اشتغال كلام الفريقين بتلخيص محل النزاع(٢).

الدليل الثاني:

الكلام من صفات الكمال، فلو كان الكلام محدثاً، لكانت ذاته تعالى خالية عن صفات الكمال مثل حدوثه، والخالي عن الكمال ناقص وهو محال على الله.

الدليل الثالث:

ثبت أن كون الله تعالى آمراً ناهياً من صفات الكمال، فلا يمكن أن يكون ذلك عين هذه العبارات، بل لا بد أن تكون هناك صفات تدل على هذه العبارات، فلو كانت هذه الصفات حادثة لزم أن تكون ذات الله تعالى محلاً للحوادث وهو محال، فثبت أنها قديمة(٣).

---

(١) الأربعين ١/ ٢٥١.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٢٥١ ـ ٢٥٢، وخلق القرآن ص٥٣.

(٣) راجع: المعالم ص٤٢.

وكما استدل الرازي على ثبوت هذه الصفة بالنقل، كذلك يستدل على قدمها بالنقل، **وأدلته النقلية هي**[١]:

أولاً: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾[الروم: ٤].

وجه الاستدلال: فقد أثبتت الآية الأمر لله من قبل جميع الأشياء، فلو كان أمر الله مخلوقاً للزم حصول الأمر من قبل نفسه وهو محال[٢].

الثاني: قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾[الأعراف: ٥٤].

وجه الاستدلال: إن الآية ميزت بين الخلق وبين الأمر، إذن فالأمر غير داخل في الخلق[٣].

أما الأحاديث النبوية، فقد استدل الرازي بما روى عن النبي ﷺ أنه كان يقول: **«أعوذ بكلمات الله تعالى بالتمام»**[٤]، فالمحدث لا يكون تاماً[٥].

أما القائلون بحدوث كلام الله تعالى، فقد احتجوا بالنقل والعقل على صحة دعواهم، ولقد عرض الرازي لأدلتهم العقلية والنقلية وأجاب عنها[٦]، من هذه الأدلة أذكر:

---

(١) راجع: المعالم ص٤٢.

(٢) المعالم ص٤٢.

(٣) المعالم ص٤٢.

(٤) الحديث بهذا اللفظ لم أجده، وقد أخرج مسلم بلفظ «أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق»، (ك) الذكر والدعاء، (ب) في التعوذ من سوء القضاء.

(٥) المعالم ص٤٢.

(٦) راجع: خلق القرآن ص٥٤ ـ ٦٢، الأربعين ١/ ٢٥٢ ـ ٢٥٨، والمعالم ص٤٣.

أولاً ـ الشبه النقلية:

الشبهة الأولى: قولهم: إن القرآن ذكر، لقوله تعالى: ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾[ص: ١]، قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾[الأنبياء: ٥٠]، وكل ذكر محدث، فالقرآن محدث.

والدليل على أن كل ذكر محدث فقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[الأنبياء: ٢]، وقوله أيضاً: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾[الشعراء: ٥].

الشبهة الثانية: تمسكهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: ٤٠].

وجه الاستدلال من ثلاثة أوجه:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ جملة مركبة ـ من شرط وجزاء، أما الشرط فهو قوله: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾، وأما الجزاء فهو قوله تعالى: ﴿كُن﴾، والجزاء لا بد أن يكون متأخراً عن الشرط.

فوجب أن يكون قوله تعالى متأخراً عن إرادته، والمتأخر عن الغير محدث، فوجب أن يكون قول الله محدثاً.

الثاني: الفاء في قوله تعالى: ﴿فَيَكُونُ﴾ فاء التعقيب، إذن فالمكون حاصل عقيب قوله من غير فصل ولا تراخ، فيلزم أن يكون قوله ﴿كُن﴾ متقدماً ما على المكون من غير فصل، والمقدم على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً، فيلزم أن يكون قوله: ﴿كُن﴾ محدثاً.

الثالث: قوله تعالى: ﴿كُن﴾ مركب من حرفين الكاف والنون، وهما متعاقبان، فتكون الكلمة محدثة، ويلزم أن يكون قوله تعالى محدثاً.

الشبهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾[البقرة: ٣٠].

وجه الاستدلال: كلمة «إذ» ظرف زمان دال على أن قوله تعالى مختص بذلك الوقت، وكل ما كان وجوده مختصاً بوقت معين كان محدثاً، فيلزم أن يكون قوله تعالى محدثاً.

الشبهة الرابعة: جاء وصف القرآن بقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[هود: ١]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[يوسف: ١].

وجه الاستدلال: إن هذا يدل على أن القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات، ويدل على أن كلامه تعالى تارة يكون عربياً وتارة يكون عبرياً، وكل ذلك يدل على أنه محدث مخلوق.

الشبهة الخامسة: كلام الله مسموع بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[التوبة: ٦]، والمسموع ليس إلا هذه الحروف والأصوات، فلا شك أنها محدثة، فيلزم القطع بأن كلامه تعالى محدث.

الشبهة السادسة: أجمعت الأمة على أن القرآن واحد، وأنه معجزة سيدنا محمد ﷺ والدليل العقلي دل على أن المعجزات تمنع أن تكون قديمة، ويجب أن تكون محدثة، وإلا كانت المعجزة سابقة على الدعوى، وحينئذ لا يكون له اختصاص بالدعوى، فلا يكون دليلاً على صدق الدعوى، فإذا ثبت كون القرآن معجزاً، وثبت أن المعجز محدث، ثبت كون القرآن محدثاً، وإذا ثبت أن القرآن واحد، ثبت أن كل ما كان قرآناً فهو محدث.

الشبهة السابعة: القرآن موصوف بكونه تنزيلاً ومنزلاً وهذا يقتضي أن يكون محدثاً.

الشبهة الثامنة: صح في الأخبار أنه ﷺ كان يقول: «**يا رب القرآن العظيم، ويارب طه ويس**»[١] وكل ما كان مربوباً فهو محدث مخلوق.

فهذا جملة الكلام في الشبه النقلية.

ولقد أجاب الإمام الرازي عن جميع هذه الشبه بجواب واحد، وهو قوله: إن جميع هذه الشبه تصرف إلى هذه الحروف والأصوات، والأشاعرة ـ ومعهم الرازي ـ معترفون بأنها محدثة، والقرآن عندهم ـ أي المعتزلة ـ ليس إلا ما تركب عن هذه الحروف والأصوات، وكل الشبه التي ذكرها المعتزلة دالة على حدوث هذه الحروف والأصوات، وهذا لا ينازعهم فيه الأشاعرة، وإنما الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في قول الأشاعرة بقدم القرآن، بمعنى آخر، وهو قدم الكلام النفسي، **إذن فجميع الشبه ساقطة عن محل النزاع**[٢].

وأما الشبه العقلية التي يتمسك بها المعتزلة فهي[٣]:

الشبهة الأولى: قوله: إن الأمر سواء أكان عبارة عن الحرف والصوت، أم أنه معنى قائم بالنفس، فإنه يمتنع أن يكون قديماً، لأنه ما كان في الأزل مأموراً ولا منهياً، فلو حصل الأمر والنهي من غير حضور المأمور والمنهي، كان هذا سفهاً وجنوناً.

---

(١) يقول الخطابي: هذا الكلام ونحوه مما جرى على ألسنة العامة، وهو مهجور مستهجن، وقد أنكر ابن عباس على رجل قال كلاماً يشبه ذاك، راجع: ابن الجوزي: زاد المسير ٣/ ١٠٠، تحقيق: محمد عبد الرحمن عبدالله، دار الفكر، ١٤٠٧هـ.

(٢) راجع: خلق القرآن ص٦١، والأربعين ١/ ٢٥٧، والمعالم ص٤٣.

(٣) راجع: خلق القرآن ص٥٨ ـ ٦١، والأربعين ١/ ٢٥٤ ـ ٢٥٧، والمعالم ص٤٣.

فالواحد منا لو جلس في بيته وحده، وقال: يا زيد قم، ويا عمر اجلس من غير أن يكون هناك أحد، حكم عليه بالجنون، وما كان كذلك فكيف يعقل إثباته في حق الله تعالى.

فكيف يحسن في العقل أن يقول: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ ۝١١ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه: ١١ ـ ١٢] مع أنه لم يكن هناك موسى ولا أحد.

وأيضاً لو كان الله تعالى مخبراً في الأزل عن كيفيات الأشياء، لكان ذلك الخبر إما أن يكون المقصود منه إخبار نفسه ـ وهو عبث ـ أو إخبار غيره، أو لا يكون المقصود منه إخبار نفسه ولا إخبار غيره ـ أما إخبار نفسه فهو عبث، وأما إخبار غيره مع أنه ليس هناك غيره فهو جنون، وأما ألا يكون المقصود منه لا هذا ولا ذاك فهو محض العبث والسفه.

كان جواب الرازي عن هذه الشبهة، بأن هذا الكلام معارض بالقدرة، فقد ثبت أن صفة القدرة تقتضي صحة الفعل، وهي ثابتة في الأزل مع أن الفعل كان ممتنعاً، فلم لا يقال: إن الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل، ثم إنها كانت ثابتة في الأزل، مع أن طلب الفعل كان في الأزل محالاً(١).

فأما الشبهة الثانية للمعتزلة: جاء إخبار الله تعالى في مواضع كثيرة في القرآن الكريم بصيغة الماضي، كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾[نوح: ١]، وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾[القدر: ١]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾[البقرة: ٦].

فلو كان هـذا الإخبار قديماً أزلياً، لكان قد أخبر في الأزل عن شيء مضى

(١) راجع: الأربعين ١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨، وخلق القرآن ص٦١.

قبله، الأمر الذي يقتضي أن يكون الأزل مسبوقاً بغيره، وأن يكون كلام الله تعالى كذباً، ولما كان واحد منهما محالاً، علمنا أن هذا الإخبار يمتنع كونه أزلياً[١].

وكان جواب الرازي عن هـذه الشبهة أن الله تعالى كان عالماً في الأزل بأنه سيخلق العالم، فلما خلقه في لا يزال، صار العلم متعلقاً بأنه قد خلقه في الماضي، ولما لم يقتض هذا حدوث العالم وتغيره، فكذا في الخبر[٢].

الشبهة الثالثة: لو كان كلام الله تعـالى قديمـاً أزليـاً، لكان باقياً أبدياً، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فيكون قوله تعالى لزيد: صل باقياً، بعد أن صلى زيد صلاة الصبح وبعد أن مات، وهكذا دهر الداهرين، وهذا خلاف المعقول؛ لأن الله تعالى إذا أمر عبده بفعل من الأفعال، فإذا أتى ذلك العبد بذلك الفعل، لم يبق ذلك الأمر متوجهاً عليه، وإذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ثبت أنه كان محدثاً لا قديماً[٣].

الشبهة الرابعة: يستدل المعتزلة بإجماع الأمة على أن النسخ حق، وهو عبارة إما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته، وإما عند انتهائه، فهو يقتضي زوال ذلك الأمر وذلك الخطاب بعد ثبوته، وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديماً، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه[٤].

وكان جواب الرازي عن الشبهة الثالثة والرابعة، بأن قدرة الله تعالى متعلقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد العالم، ولما وجد العالم لم يبق ذلك التعليق، فإيجاد الموجود

---

(١) راجع: خلق القرآن ص٦٠، والأربعين ١/ ٢٥٦.

(٢) راجع: خلق القرآن ص٦١، والأربعين ١/ ٢٥٨.

(٣) راجع: خلق القرآن ص٦٠، والأربعين ١/ ٢٥٦.

(٤) راجع: خلق القرآن ص٦٠، الأربعين ١/ ٢٥٧.

محال، وزوال هذا التعلق لا يعني أن قدرة الله تعالى حادثة، فكذلك الأمر بالنسبة للكلام[١].

الشبهة الخامسة: لو كان كلام الله تعالى قديماً أزلياً، لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتاً له لذاته، ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به، ولما كان من مذهب الأشاعرة أن الحسن والقبح لا يثبتان إلا بالشرع، إذن فكل ما كان مأموراً لا يمتنع أن يكون منهياً، وكذلك العكس، فيلزم تعلق أمر الله تعالى بجميع الأشياء، وتعلق نهيه بجميعها، فيلزم أن جميع الأشياء مأمورة منهية حسنة قبيحة وهذا محال، فثبت امتناع أن يكون كلام الله أزلياً[٢].

وكان جواب الرازي عن هذه الشبهة، بأن قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بإيجاد كل الممكنات، وقد تعلقت بإيجاد البعض دون البعض، مع كونها قديمة، فإذا عقل ذلك في القدرة، فلم لا يعقل مثله في الكلام[٣].

ثانياً ـ حقيقة الكلام المختلف حوله:

يتبين مما سبق أن الآراء في (كلام الله تعالى) تنقسم إلى قولين رئيسيين:

الأول: القول بقدم الكلام وهو قول الأشاعرة وعليه فالقرآن قديم[٤].

الثاني: القول بحدوثه وهو قول المعتزلة والقرآن عندهم مخلوق تبعاً لتنزيههم الله تعالى عن أن يشاركه قدماء آخرون[٥].

---

(١) راجع: خلق القرآن ص٦٢، الأربعين ١/ ٢٥٨.

(٢) راجع: خلق القرآن ص٦١، الأربعين ١/ ٢٥٧.

(٣) راجع: خلق القرآن ص٦٢، والأربعين ١/ ٢٥٨.

(٤) راجع: الأشعرى: الإبانة ص١٩ ـ ٢٠.

(٥) راجع: القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص٣٦٩، ٣٧٠، الشركة الشرقية =

تحرير موضع النزاع بين الفريقين:

ما حقيقة الكلام المتنازع حوله؟، هل الخلاف حول الكلمات؟ أم حول المعاني؟

يحاول الإمام الرازي أن يحرر لنا موضع النزاع في هذه المسألة، فيذكر بداية اتفاق الأمة على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى، ثم يذكر أن الخلاف قد وقع بينهم في المعنى، فذهب المعتزلة إلى القول: إن الله متكلم بكلام قائم بالغير، فأثار هذا الرأي الأشاعرة، فألزموا المعتزلة بناءً على قولهم هذا أن يكون الله تعالى متحركاً بحركة قائمة بالغير، وساكناً بسكون قائم بالغير[1].

ويرى الرازي أن هذه المنازعة ضعيفة، لأنها إما أن تكون في المعنى، أو في اللفظ، أما المعنى: فالله تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطعة المخصوصة في جسم جمادي أو حيواني أو نباتي، وهو أمر ممكن لله تعالى، فالله قادر على كل الممكنات، وعليه فلا يمكن النزاع فيه.

أيضاً فقد جعل الله تعالى هذه الأصوات المخصوصة معرفة لكونه مريداً لبعض الأشياء، وكارهاً لبعضها، وهو أيضاً غير ممتنع، إذن فقد ثبت صحة كونه تعالى متكلماً بالمعنى الذي أرادوه[2].

وأما المنازعة في اللفظ:

تعتمد هذه المنازعة على سؤال، وهو هل يسمى من يفعل الأصوات المخصوصة (الحروف المركبة في جسم) لغرض أن يعرف غيره ما يريده أو يكرهه

= للنشر والتوزيع، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان (د. ت).

(١) راجع: خلق القرآن ص٤٩.

(٢) راجع: خلق القرآن ص٥٠.

متكلماً في اللغة أم لا؟[١].

وهذا ـ كما يرى الرازي ـ بحث لغوي، ليس للمعنى تعلق به ألبتة[٢].

يقول الرازي: «فثبت بما ذكرنا: **أن كونه تعالى متكلماً بالمعنى الذي يقوله «المعتزلة» مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه**»[٣].

ويعرض الرازي لموضع الخلاف بين المدرستين، ويحدده في أربع نقاط حيث يقول: والمعتزلة والكرامية ينازعون أصحابنا في كل واحد من هذه المواضع الأربعة:

«فأولاً: ينكرون إثبات معنى **مغاير للاعتقادات والإرادات**، وبتقدير تسليمه ينكرون كونه موصوفاً به، وبتقدير تسليمه **ينكرون كونه قديماً**، وبتقدير تسليمه **ينكرون كونه واحداً**، فهذا تلخيص محل النزاع في هذا الباب»[٤].

إثبات الكلام النفسي:

يثبت الرازي وأصحابه الأشاعرة الكلام النفسي، وهذه التفرقة بين الكلام النفسي القديم، والكلام اللفظي تنسب إلى ابن كلاب (ت قبيل ٢٤٠هـ)[٥]، ومن قبله

---

(١) راجع: خلق القرآن ص٥٠.

(٢) راجع: خلق القرآن ص٥٠.

(٣) الرازي: خلق القرآن ص٥٠.

(٤) راجع: خلق القرآن ص٥١.

(٥) **ابن كلاب هو**: عبدالله بن سعد بن كلاب، صاحب مذهب مستقل، وهو رأس المتكلمين في زمانه بالبصرة، أبو محمد سعيد كلاب القطان البصري، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، أخذ عنه الكلام داود الظاهري صنف في التوحيد، وإثبات الصفات، وإثبات علو الباري على خلقه معلوم بالفطرة والعقل على وفق النص، لم تعلم وفاته، وبقي إلى قبل الأربعين ومئتين، راجع: السير ١١/ ١٧٤.

الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)[١]، ولقد أخذ بنظرية التفرقة هذه كل من الماتريدية[٢]، وابن رشد (ت٥٩٥هـ)[٣]، وجمهور أهل السنة المتأخرين[٤]، أما الأشعري (ت٣٢٤هـ) فقد ذهب كل من الشهرستاني[٥] (ت٥٤٨هـ) قديماً، وأحمد أمين[٦] حديثاً، إلى أنه كان يفرق بين نوعين من الكلام، الكلام النفسي القائم بذاته والألفاظ[٧]، في حين يذهب الجرجاني[٨] (ت٨١٦هـ)، والدكتور محمود قاسم[٩] إلى أن الأشعري كان يقول بقدم الكل، اللفظ والمعنى، وذهبوا إلى أنه صرح بذلك في كتابه الإبانة، حيث قال: «لا يجوز أن يقال: إن شيئاً من القرآن مخلوق، لأن القرآن بكامله غير مخلوق»[١٠].

ولقد أثبت أتباع الأشعري جميعاً الكلام النفسي[١١]، فكلام الله تعالى القديم

---

(١) راجع: د/ علي سامي النشار: نشأة الفكر ١/ ٢٣٨ ـ ٢٨١، ط٣، ١٩٦٥م.

(٢) راجع: النسفي: تبصرة الأدلة ١/ ٢٨٤، بحر الكلام ص٢٩ ـ ٣٢، ط القاهرة، ١٩٢٣م، د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٧٠.

(٣) راجع: مناهج الأدلة ص١٦٢ ـ ١٦٤، ود/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٧١ ـ ٧٢.

(٤) راجع: الرازي: المحصل ص١٧٣.

(٥) راجع: الشهرستاني: نهاية الأقدام ص٣٢٠.

(٦) راجع: أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/ ٤٠ ـ ٤١، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م.

(٧) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٨) راجع: شرح المواقف ٨/ ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٩) راجع: د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٦٧ ـ ٦٨.

(١٠) الأشعري: الإبانة ص٨٧، وراجع: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٣٢٥.

(١١) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص٢٦، الأسفراييني: التبصير في الدين ص١٠٢، =

هو الكلام النفسي، أما الحرف والصوت فهو حادث.

ويثبت الرازي أن كلام النفس أمر مغاير للإرادات والاعتقادات فيقول: «اعلم أن الإنسان إذا أراد أن يقول: اسقني الماء، فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلباً واقتضاءً لذلك الفعل، وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ»[1].

والذي يدل على ذلك وجوه[2]:

الأول: ماهية هذا الطلب لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، أما الألفاظ التي تدل على هذا المعنى فهي تختلف باختلاف هذه الأزمنة والأمكنة.

الثاني: يعلم جميع العقلاء أن قولنا: «افعل» دليل على الطلب القائم بالقلب، فالدليل مغاير للمدلول.

الثالث: إن قول القائل: «افعل»، لا يدل على أنه طلب وأمر إلا عند اصطلاح الناس على ذلك، أما كون المعنى القائم بالقلب طلب، فإنه أمر ذاتي حقيقي لا يحتاج إلى الوضع والاصطلاح.

الرابع: القول: إن «ضرب، يضرب» إخبار، والقول: «لا تضرب» أمر ونهي، ويجوز للواضعين أن يقلبوا الأمر ويقولوا: «ضرب، يضرب» أمر ونهي، و«اضرب، لا تضرب» إخبار.

= إلكيا الهراسي: أصول الدين ص٢٢٥ ـ ٢٢٦، الجويني: الإرشاد ص١٠٨، الرازي: المعالم ص٤١ ـ ٤٢.

(١) الرازي: خلق القرآن ص٤٣، والأربعين ١/ ٢٤٤، والمطالب العالية ٣/ ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) راجع: خلق القرآن ص٤٣ ـ ٤٤، الأربعين ١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥، والمعالم ص٤١ ـ ٤٢، المطالب العالية ٣/ ٢٠١ وما بعدها.

أما القول بإمكان قلب حقيقة الطلب خبراً، وقلب حقيقة الخبر طلباً، فهذا محال.

إذن فحقيقة الطلب وحقيقة الخبر أمر مغاير لهذه الألفاظ[1].

أما ماهية الطلب، وماهية الحكم الذهني الذي يسمى بالخبر، فإما أن يكون هو الإرادة، أو يكون معنى مغايراً لها، والأول باطل، فيتعين الثاني، وهو المطلوب[2]، والذي يدل على ذلك وجوه[3]:

الحجة الأولى: أمر الله تعالى بإيمان من يعلم أنه لا يؤمن، ويمتنع أن يكون مريداً للإيمان منه، لعلم الله بالغيب، فخلاف المعلوم ممتنع الوقوع، وكل ما كان هذا حاله لا يكون مراد الوقوع، فقد تحقق الأمر والطلب مع عدم الإرادة، إذن فماهية الطلب مغايرة لماهية الإرادة.

الحجة الثانية: قد يوجد الأمر بدون الإرادة، مثال ذلك: فقد يأمر السلطان زيداً أن يأمر عمراً بشيء، ويكون زيد كارهاً لصدور هذا الفعل من عمر، لكنه أمره به، لأن السلطان أمر بذلك، فهنا قد حصل الأمر، والإرادة غير حاصلة.

أخبر الله تعالى بموت أبي جهل، وأبي لهب على الكفر، وعليه فالنبي ﷺ عندما كان يأمرهما بالإيمان، لم يكن يريد الإيمان منهما، لأنه من لوازم صدور الإيمان منهما دخول الكذب في كلام الله تعالى، ومريد الشيء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته إذن فالأمر قد يحصل بدون الإرادة.

---

(١) راجع: خلق القرآن ص٤٤.

(٢) راجع: السابق نفس الصفحة.

(٣) راجع: السابق ص٤٤ ـ ٤٥، والمعالم ص٤١ ـ ٤٢.

هذا وقد توجد الإرادة بدون الأمر، فقد يصرح الإنسان بذلك، فيقول: أريد منك أن تفعل هذا إلا أني لا آمرك به.

وبذلك ثبت «**أن الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموجود في القلب أمر مغاير للإرادة**»(١).

ثم يشرع الرازي بإثبات أن الطلب الذهني مغاير للإرادة، وأن الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد(٢):

أما الخبر الذهني، فيقال: إن القول باللسان «قام زيد» و«ضرب عمر» يدل على حكم ذهني، وإسناد عقلي، ليس من جنس القدرة والإرادة، والذي يوقع في الإشكال أن يقال: إن الحكم الذهني هو الاعتقاد أو العلم، فإذا ثبت أن الأمر ليس كذلك، ظهر أن الخبر القائم بالنفس معنى مغاير للعلوم والاعتقادات، ومغاير أيضاً للقدر والإرادات، وهو المراد من الخبر القائم بالنفس.

فالحكم الذهني ليس من جنس العلوم والاعتقادات، لأن العلم بأن العالم ليس بقديم، لا يمنع أن يقال في الذهن: العالم قديم، فالذهن يركب القضايا الصادقة، والقضايا الكاذبة، التي يكون فيها الحكم الكاذب حاصلاً في الذهن، والعلم والاعتقاد فيها غير حاصل.

فهنا حصل الحكم الذهني في القضايا الكاذبة والتي يكون كذبها معلوماً ولم يحصل العلم والاعتقاد، فهذا يدل قطعاً على كون **الحكم الذهني** أمراً مغايراً للعلم والاعتقاد.

---

(١) الرازي: خلق العالم ص٤٥، الأربعين ١/ ٢٤٦، المعالم ص٤١.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٢٤٦ ـ ٢٤٧، وخلق القرآن ص٤٥ ـ ٤٦.

ولكن قد يقال: إن الحكم الذهني عبارة عن فرض يفرضه الذهن، وتقدير يقدره[١].

يجيب الرازي: «قلنا: هب أن الأمر على ما قلتم، إلا أن هذا الفرض وهذا التقدير ليس من باب العلوم والاعتقادات، ولا من باب القدر والإرادات، فكان معنى مغايراً لها، وهو المطلوب، وذلك لا يختلف بأن سميتموه فرضاً وتقديراً، أو لا تسمونه بذلك»[٢].

فقد ثبت مما سبق أن الطلب الذهني مغاير للإرادة، وثبت أيضاً أن الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد[٣].

وبذلك أثبت الرازي أن الكلام النفسي أمر مغاير للإرادات والاعتقادات.

وعليه فالكلام عند الرازي يطلق على اللفظ والمعنى، والكلام اللفظي عند الرازي وأصحابه حادث، أما الكلام المعنوي (النفسي): فقديم، وبناء عليه يكون القرآن غير مخلوق عند الأشاعرة، أما المعتزلة فموقفهم على النقيض من ذلك، فالكلام الإلهي عندهم محدث، والقرآن كلام الله مخلوق، ويحاول الرازي أن يجمع الأقوال فيقول: «فالذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحي متكلماً بكلام قائم بالغير حق وصدق، والذي يقوله أصحابنا من أنه يمتنع أن يكون الحي متكلماً بكلام قائم بالغير حق وصدق، إلا أن الكلام الذي يشير إليه المعتزلة له معنى، والكلام الذي يشير إليه أصحابنا له معنى آخر، والفريقان لما لم يشتغلوا

---

(١) راجع: خلق العالم ص٤٥ ـ ٤٦، والأربعين ١/ ٢٤٥.

(٢) الرازي: خلق القرآن ص٤٦، والأربعين ١/ ٢٤٥.

(٣) راجع: خلق القرآن ص٤٦، والأربعين ١/ ٢٤٥.

بتلخيص محل النزاع لا جرم خفيت هذه المباحث»[١].

إذن فالرازي هنا يتابع أصحابه الأشاعرة في القول بقدم الكلام النفسي، وحدوث الكلام اللفظي، ويستخدم نفس الأدلة التي ذكرها أصحابه، ويزيد عليها.

المرحلة الثانية التي مر بها الرازي:

كان الرازي في المرحلة الأولى التي مر بها أشعرياً، منهجاً ورأياً، لكنه في هذه المرحلة يخالف الأشاعرة، ويقترب من المعتزلة، حيث يرفض كون الله تعالى متكلماً في الأزل[٢]، ويرى أن المتكلم هو عبارة عن **فاعل الكلام**[٣] ـ وهذا نفس كلام المعتزلة ـ ويذكر العديد من الأدلة لإثبات امتناع كون الله ﷻ متكلماً في الأزل، حيث يقول: «إن القائلين بهذا المعنى ـ يقصد الذين فسروا الطلب بمعنى مغاير للإرادة ـ زعموا أن هذا الشيء قديم، وهو بعيد»[٤]، ويدل عليه وجوه[٥]:

الأول: لا معنى للأمر والنهي إلا التزام الفعل والتزام الترك، فقبل وجود زيد يمتنع أن يحصل إلزامه فعلاً، وإلزامه تركاً، فمعنى الإلزام أن نقول: يا زيد ألزمتك هذا الفعل، ويا عمر ألزمتك هذا الترك (وعدم زيد وعدم عمر) يمنع هذا الإلزام، والعلم بهذا ضروري.

الثاني: أخبر الله تعالى عن أشياء كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾[نوح: ١]، وقال تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ﴾[طه: ١٢١]، والمخبر عنه سابق في الوجود على حصول

---

(١) الرازي: خلق القرآن ص٥٣.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٠٤.

(٣) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٠٣.

(٤) راجع: السابق ٣/ ٢٠٤.

(٥) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

الخبر، فلو كان هذا الخبر أزلياً، لزم كون الأزلي مسبوقاً بغيره، وهو محال، يقول الرازي: «فإن عارضوا ذلك بالعلم نقول: قد ذكرنا أن المذهب الصحيح في هذا الباب هو قول أبي الحسين البصري: وهو أن يتغير العلم عند تغير المعلوم»[1].

الثالث: لما ألزم الله تعالى زيداً بإقامة صلاة الصبح، فإذا أتى بذلك الفعل فهل يبقى ذلك الإلزام، أم لا يبقى، فإن بقي وجب أن لو أتى بألف مرة، فلا سبيل له إلى الخروج عن هذا الأمر، وإن لم يبق هذا الإلزام، عدم، والقديم يمتنع عليه العدم، فلما عدم هذا الإلزام وهذا الأمر، وجب ألا يكون قديماً.

الرابع: النسخ عبارة إما عن رفع الحكم بعد ثبوته، أو عن انتهاء ذلك الحكم، وعلى التقديرين فقد عدم بعد وجوده، وما ثبت عدمه امتنع قدمه.

الخامس: تعلقات الصفة القديمة الأزلية بمتعلقاتها أمراً ذاتياً لازماً واجباً، وعليه لو كان أمر الله قديماً لوجب تعلقه بكل ما يصح تعلقه به، لكن الحسن والقبح العقليين باطل عند القائلين بهذا القول، فلا شيء إلا ويصح الأمر به، ولا شيء إلا ويصح النهي عنه، فيلزم تعلق الأمر بكل الأشياء، وتعلق النهي بكل الأشياء، فيلزم كون الأشياء بأسرها مأموراً بها، منهياً عنها، وهذا يوجب اجتماع الضدين، وهو محال.

السادس: إن العلم بالشيء يتغير عند تغير المعلومات، وكذلك الخبر حيث يتغير عند تغير المخبر عنه، وكل ما يتطرق التغير إليه وجب ألا يكون قديماً، لأنه ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

وبعد أن ينتهي الرازي من عرض الوجوه التي تنفي كون الله تعالى متكلماً في

---

(١) المطالب العالية ٣/ ٢٠٤.

الأزل، نجده يقول: «**فهذه وجوه عقلية ظاهرة في أنه يمتنع كون هذا الطلب والخبر قديماً، سواء قلنا: إن هذا الطلب هو الإرادة أو غيرها**»[١].

ثم نجده يعرض لحجج القائلين ـ والتي سبق وذكرناها في هذا البحث ـ وينقضها[٢].

ومن كل ما سبق يتضح لنا ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ أن الرازي قد عدل عن رأيه السابق ـ في القول بقدم الكلام النفسي ـ وقال بحدوث الكلام النفسي، وهو بهذا الرأي يكون قد جاء بمذهب جديد ـ كما يقول الأستاذ الزركان ـ خالف فيه الحنابلة، والمعتزلة، والأشاعرة، فالكلام ينقسم إلى نفسي ولفظي، وهما مخلوقان حادثان، وبذلك يكون قد خالف **المعتزلة** بإثباته الكلام النفسي، **وخالف الحنابلة** بإثبات الكلام النفسي، وحدوث الألفاظ، **وخالف الأشاعرة** أيضاً لقوله بحدوث الكلام النفسي[٣].

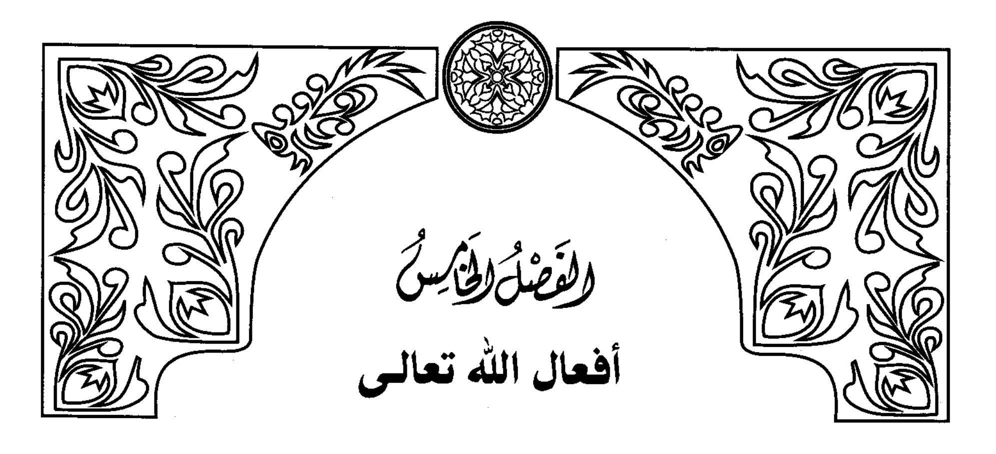
* * *

---

(١) المطالب العالية ٣/ ٢٠٦.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٣) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٣٣١.



الفصل الخامس

أفعال الله تعالى

أولاً ـ الصلاح والأصلح:

تمهيد:

فهم المعتزلة العدل الإلهي فهماً خاصاً، يقوم على أساس أن أفعال الله سبحانه وتعالى يجب أن تكون موافقة لما يقتضيه العقل الإنساني في وجوب الوقوع على مقتضى الحكمة والصواب، وضرورة الصدور على وجه الخيرية والصلاح[1]، وعرف القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) العدل بقوله: «وأما في الاصطلاح فإذا قيل: إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه»[2]، إلا أن القاضي عبد الجبار كان يرى أن التعبير الأدق عن مفهوم العدل هو القول: إنه توفير حق الغير واستيفاء الحق منه، كما أن القول: إن الله تعالى عدل حكيم يعني أنه لا يفعل القبيح، ولا يختاره، ولا يخل بالواجب، وكل أفعاله حسنة[3].

وهذا الفهم الخاص لمفهوم العدل عند المعتزلة أدى بهم إلى القول بنظريات وأقوال لم يوافقهم عليها كثير من الفرق الإسلامية[4]، وعلى رأس هذه الفرق الأشاعرة.

---

(١) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٨، وراجع: د/ محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ص١٨٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٣٠١.

(٣) راجع: السابق ص٣٠١.

(٤) راجع: الدكتور السنهوتي: دراسات نقدية ص١٨١.

ومن هذه النظريات قولهم: إن العبد قادر خالق لأفعاله، وأن الله تعالى منزه عن الشر والظلم، وأنه لا يفعل إلا الصلاح والخير، وأوجبوا على الله رعاية مصالح العباد، وإرسال الرسل[١].

إذن فنظرية العدل عند المعتزلة أفضت بهم إلى القول بنظريات متعددة، وسأعرض هنا بشيء من التفصيل لبعض هذه النظريات وهي:

وجوب فعل الصلاح والأصلح:

يذهب المعتزلة وبناءً على مفهوم العدل عندهم إلى أن الله تعالى حكيم، ويفعل الخير والصلاح، فالحكيم العادل هو من لا يفعل إلا ما فيه خير وصلاح، ولا يفعل الشر والفساد لعلمه بقبحه ولأنه مستغن عن فعله[٢].

ولقد اتفق المعتزلة على الحكمة والغرض وتعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح[٣]، أما بالنسبة لمسألة الصلاح والأصلح، فقد أوجبها المعتزلة على الله تعالى، في حين رفضها الأشاعرة، وكان لكل منهم أدلته وحججه لإثبات صحة ما ذهب إليه.

---

(١) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٩ ـ ٥٠، وراجع: د/ أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ص١٥٧، أ/ يوسف إحنانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ص١٥.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٠٢، والدكتور محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ص١٨٥.

(٣) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٣، وراجع: المغني ١١/ ٥٨ ـ ١٣٣، شرح الأصول الخمسة ص٣٠١ ـ ٣١٣، د/ أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين الغزالي وابن رشد ص١٥٧.

أما المعتزلة: فقد ذهب البصريون منهم إلى وجوب الصلاح على الله تعالى، في حين نجد البغداديين يوجبون الصلاح والأصلح عليه تعالى[١].

لكن ما معنى الصلاح والأصلح عند المعتزلة؟

الصلاح ضد الفساد، فكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحاً[٢]، والصلاح اصطلاحاً: يعني «الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلاً والمؤدي إلى السعادة السرمدية آجلاً»[٣].

فالصلاح عند المعتزلة هو المنفعة العائدة على العباد[٤]، والنفع هو اللذة والسرور أو ما يؤدي إليها، لذلك فقد أدخل المعتزلة الطاعات ـ لو كانت شاقة ـ في المنافع لأنها تؤدي إلى منفعة له، وهي دخوله الجنة[٥]، قال القاضي عبد الجبار: «وعلى هذا الوجه نصف الطاعات بأنها منافع، بل نعدها في أجل المنافع، وإن كانت تشق من حيث تؤدي إلى الثواب»[٦].

أما الأصلح: فيعني وجود صلاحين وخيرين ويكون أحدهما أقرب إلى

(١) راجع: المكلاتي: لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ص٣٢٠ ـ ٣٢١، د/ علي فهمي خشيم: النزعة العقلية عند المعتزلة ص٧٢، منشورات دار مكتبة الكرامة للطباعة، طرابلس، ليبيا (د. ت)، وراجع: أحمد عبدالله عارف: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص٢٥٤ ـ ٢٧٢، المكتبة اليمنية صنعاء، ودار آزال بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

(٢) راجع: المكلاتي: لباب العقول ص٣٢٢.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٤٠٦.

(٤) راجع: السابق ص٣٩٧، د/ محمد السيد الجليند قضية الخير والشر ص١٤٢.

(٥) راجع: المغني ١٤/ ٣٤، ٣٨ ـ ٤١، وراجع: د/ عصام الدين محمد علي: المعتزلة فرسان علم الكلام ص٢٨١، الناشر، منشأة المعارف بالإسكندرية، (د. ت).

(٦) المغني ١٤/ ٣٤.

الخير المطلق[1]، وهو ما يقوله القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في كتابه فرق وطبقات المعتزلة، حيث يميز بين الصلاح والأصلاح بقوله: «إذ كان هناك صلاحان وخيران، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح»[2]، أي يستعمل المعتزلة كلمة الأصلح في موضع كلمه الأولى بالاختيار[3]، وبذلك يكون المعنى المراد من الأصلح: هو «الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه»[4].

وبعد أن عرفنا بالإجمال المعنى المراد من الصلاح، والسبب الذي دفع المعتزلة لتبني هذه الفكرة، لا بد من معرفة موقف المعتزلة التفصيلي من فروع المسألة، وسبق وأن قلنا: إن المعتزلة بشكل عام يوجبون على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح[5] لعباده، والنظام (ت٢٣١هـ) هو أول من وضع هذه النظرية، ومن ثم تبعه فيها سائر المعتزلة، فكان يقول: إن الله تعالى لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، فنعيمهم صلاح لهم، والنقصان فيه ظلم، كذلك لا يزيد في عذاب أهل النار، ولا ينقص منه شيئاً، كما أن الله لا يقدر على أن يعمي مبصراً أو يزمن صحيحاً... إذ علم أن الصحة والغنى أصلح لهم[6]، وانتقلت فكرة الصلاح والأصلح من النظام إلى سائر المعتزلة،

---

(١) راجع: نهاية الإقدام ص٤٠٦، والمكلاتي: لباب العقول ص٣٢٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة ص١٤٤.

(٣) راجع: المغني ١٤/ ٣٧، ود/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر ص١٤٢.

(٤) المغني ١٤/ ٣٧.

(٥) راجع: زهدي جار الله: المعتزلة ص١٠٢ ـ ١٠٣، د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر ص١٤٢ وما بعدها.

(٦) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ١٣٣ ـ ١٣٤، وراجع: الخياط: الانتصار: =

ولكن حصل خلاف بين معتزلة بغداد، ومعتزلة البصرة في بعض الأمور، ويمكن حصر أوجه الخلاف بما يلي:

الأول ـ الخلاف في وجوب الصلاح على الله تعالى في الدنيا:

حيث ذهب **البغداديون** إلى وجوب الصلاح في أمور الدين فقط، ورفضوا وجوب ذلك في أمور الدنيا، فلا يجب عليه تعالى أن يفعل لعباده أصلح الأشياء، لاستحالة ذلك، فلا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه الله تعالى من الصلاح، لذا فالواجب عليه تعالى فقط أن يفعل ما هو أصلح لهم في دينهم[١].

وذهب **البصريون**: إلى وجوب فعل الصلاح على الله تعالى في الدين والدنيا.

الثاني ـ الخلاف حول وجوب الأصلح:

لقد حصل خلاف في تعريف الأصلح، كما حصل خلاف آخر في وجوب الأصلح، وفي مجال عمله، أما الخلاف في تعريفه: فقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الأصلح هو: «الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه، فوضعنا قولنا: أصلح موضع قولنا: أولى الأشياء بأن يختار المكلف ما كلف عنده»[٢].

هذا تعريف القاضي عبد الجبار للأصلح، أما الجبائيان فقد عرفاه بقولهم:

= ٢١ ـ ٢٢، ٢٥ ـ ٢٧، والدكتور الجليند: قضية الخير والشر ص١٤٢ ـ ١٤٣، وزهدي جار الله: المعتزلة ص١٠٣.

(١) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٣، والمكلاتي: لباب العقول ص٣٢٠، وهيام عباس: العدل الإلهي بين الاثني عشرية والمعتزلة ص١٩٥، رسالة الجليند، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم.

(٢) المغني ١٤/ ٣٧.

«هو الأجود في العاقبة، والأصوب في العاجل»[1].

أما الخلاف في وجوبه:

فقد ذهب جمهور المعتزلة إلى وجوب رعاية الأصلح كرعاية الصلاح، ولم يخالف في ذلك إلا بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ) وجعفر بن حرب (ت٢٢٦هـ)[2]، فأنكر جعفر بن حرب القول بوجوب الأصلح، وكذلك رفض بشر بن المعتمر القول بوجوب الأصلح عليه تعالى، مع أنه من القائلين بوجوب اللطف عليه تعالى، فهو يرى أنه: «لا يجب عليه تعالى رعاية الأصلح، لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح، فما من أصلح إلا وفوقه أصلح، وان عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة، ويزيح العلل بالدعوة والرسالة»[3].

إذن فالحجة التي اعتمد عليها بشر بن المعتمر لرفض وجوب الأصلح هي أنه لا غاية لما يقدر عليه تعالى من الصلاح[4].

الخلاف الآخر الواقع هو في مجال عمل الأصلح:

فقد حصل خلاف بين المعتزلة حول مجال عمل الأصلح، ويمكن أن نحصر هذا الخلاف في قولين اثنين:

---

(١) راجع: الملل للشهرستاني ١/ ٦٨.

(٢) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٣، وزهدي جار الله: المعتزلة ص١٠٦.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٥٧، وراجع: النزعة العقلية عند المعتزلة ص٧٢ ـ ٧٣، وراجع: د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، ص١٤٧ ـ ١٤٨.

(٤) راجع: الأشعري مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٣، وزهدي جار الله: المعتزلة ص١٠٦، وراجع: هيام عباس: العدل الإلهي ص١٩٩.

ـ القول الأول:

القول بقصر وجوب الأصلح على الدين فقط، والقائلون بهذا القول هم معتزلة البصرة، ومعهم بشر بن المعتمر من البغداديين، فقد أنكروا ـ أي معتزلة البصرة ـ وجوب الأصلح على الله تعالى في الدنيا، إذ لم يكلفهم عقلاً وشرعاً(١)، فالله تعالى لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم، وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، ولا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم في حاجة إليه في أداء ما كلفهم به، إذا فعل بهم أتوا بالطاعة التي يستحقون عليها ثوابه الذي وعدهم إياه(٢).

كما ورفض الجبائيان القول: إن الله تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده، والتكاليف عندهما كلها ألطاف(٣)، وينفي أبو علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) وجوب الأصلح في الدنيا، والعلة في نفي ذلك هو أن الله تعالى لو وجب عليه فعل الصلاح والأصلح وهو قادر على ذلك بما لا يتناهى، لأدى ذلك إلى أن يوجب عليه ما لا نهاية له، وهذا يقتضي وجوب ما لا يصح مما وجب عليه أن يفعله(٤)، ويرى أيضاً أنه لا يوجد أصلح إلا وهناك ما هو أصلح منه إلى ما لا نهاية له، فإن فعل الأصلح فهناك ما هو أصلح منه وهكذا إلى ما لا نهاية، وبهذا القول قال أبو القاسم البلخي: «إنه يلزمكم على قولكم بوجوب الأصلح في باب الدين أن يفعل الله تعالى

---

(١) راجع: مقالات الإسلاميين ١/ ٧١، وراجع: أحمد عبدالله عارف: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص٢٥٥.

(٢) راجع: السابق ١/ ٣١٣، وراجع ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٢/ ٣٩٠، ط بولاق سنة ١٣٢٢هـ، ود/ الجليند: قضية الخير والشر ص١٤٦.

(٣) راجع: المغني ١٤/ ٦٨، وراجع: هيام عباس: العدل الإلهي ص١٩٧.

(٤) راجع: المغني ١٤/ ٥٦.

منه ما لا نهاية له»[١].

ويقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في ذلك بأن «الصلاح والأصلح إذا لم يتعلق بالدين غير واجب، ولو وجب التكليف في الابتداء، لم يكن يجب إلا بهذه الطريقة، لأنه وإن لم يكن نفعاً، فهو تعريض للنفع العظيم. . . فإذا لم يصح وجوبه من هذا الوجه، فيجب ألا يكون واجباً أصلاً»[٢]، ويستدل القاضي عبد الجبار على نفي الأصلح في الدنيا بأمور أذكر منها: إنه لا بد للواجب من وجه يجب لأجله، وإذا لم يعلم ذلك الوجه على الجملة أو على التفصيل، فلا يحصل العلم بوجوبه، وأيضاً ليس لابتداء الخلق وجه يمكن تعليق الوجوب به، لذا الواجب نفي وجوبه[٣].

ولقد قال أصحاب هذا القول أي نفي وجوب الأصلح في الدنيا: إن السبب في نفيهم ذلك لما يترتب على إيجابه من إلزامات كثيرة أذكر منها:

الأول: لو وجب على الله تعالى فعل الأصلح لوجب الثواب، لأنه صلاح وأصلح للمفعول به، ولو وجب ذلك لقبح منه تعالى التكليف[٤].

الثاني: لو كان الأصلح واجباً على الله تعالى، لوجب أن يعفو عمن يستحق العقاب ويغفر له، وأن يتفضل عليه بالنعم، لأن ذلك أصلح له من أن يعاقبه بالعذاب الدائم[٥].

---

(١) المغني ١٤/ ٦١، وراجع: هيام عباس: العدل الإلهي ص٢٠١.

(٢) المغني ١٤/ ١١٥.

(٣) السابق ١٤/ ١١٠.

(٤) راجع: المغني ١٤/ ٩٠.

(٥) راجع: المغني ١٤/ ١٠٦.

ـ القول الثاني:

القول بوجوب الأصلح على الله تعالى في الدين والدنيا، والقائلون بهذا القول هم البغداديون ـ ما عدا بشر بن المعتمر ـ ومذهب أبي القاسم البلخي (ت٣١٩هـ)، فالواجب على الله تعالى عندهم أن يفعل أصلح ما يمكن فعله في الدين والدنيا[(١)]، حتى إنهم يرون العقاب أصلح للعبد من العفو والفضل، وهذا ما رفضه بقية المعتزلة، ورفضه القاضي عبد الجبار، حيث يرى أن هذا القول مكابرة وهو بمنزلة من يقول: «إن العقاب لأهل الجنة أصلح من الثواب»[(٢)].

ويرى النظام (ت٢٣١هـ) أن الله تعالى جواد، لذا فلا يجوز عليه أن يمتنع عن فعل الأحسن لعباده، فلو «لم يفعل الأصلح لم يكن جواداً، وإذا لم يكن كذلك، وجب كونه بخيلاً ـ تعالى الله عن ذلك ـ»[(٣)]، ويرى أن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا ما هو أصلح لهم، فالله تعالى لا يفعل إلا ما هو كمال، ويرفض القول: إن الله تعالى قادر على فعل القبائح لكنه لا يفعلها، ويرى أنه كلام لا معنى له، بل الله لا يفعل إلا ما هو كمال[(٤)].

وينقل الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) عن النظام قوله: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً أو ينقص منه شيئاً، كما لا يقدر على

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ٥١٨، والجويني: الإرشاد ص٢٨٧، وأحمد عبدالله عارف: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص٢٥٤.

(٢) المغني ١٤/ ١٠٦.

(٣) المغني ١٤/ ٤٧.

(٤) راجع: د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية ص٩١، وراجع: هيام عباس: العدل الإلهي ص١٩٨.

أن ينقص من نعيم أهل الجنة شيئاً ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة[١].

وهـذا الكلام مرفوض ولم يوافقـه عليه أحد لا من المعتزلة، ولا من أهل السنة، ولقـد اختـلف العلمـاء في السبب الذي دفع النظـام لهذا القول، فأرجعه الشهرستاني إلى التأثر بالفلاسفة القدامى[٢]، بينما أرجعه البغدادي (ت٤٢٩هـ) إلى تأثره بالثنوية القائلين: إن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب[٣]، فيما يذهب الدكتور أبو ريدة إلى رفض هذين القولين، ويرجع السبب ـ في رأيه ـ إلى الحرية العقلية والثقافة الفلسفية العامة التي عمـت القرن الثالث الهجـري، والتي مكنته من التصريح بآرائه، وبما توصل إليه تفكيره، إذاً ففكرته هذه نابعة من ذاته، وأدلته مبتكرة[٤].

ولكن مهمـا قيل حول السـبب الذي دفع النظام لهذا القول، نقول: إنه قد تجاوز الأدب مع الله تعالى، فضلاً عن أنه سلب الله تعالى القدرة على فعل القبيح، وهـو الإله الخالق، بينما المخلوق وهو العبد الضعيف يملك هذه القدرة، وهذا ما لا يقبله أحد حتى المعتزلة أنفسهم، فهم ينفون عن الله تعالى فعل القبيح والشرور تنزيهاً له، ولا يسلبونـه القدرة على فعلهـا. . . إنمـا ينزهون الله تعـالى عن فعلها

---

(١) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٨، وراجع: البغدادي الفرق بين الفرق ص١٣٣ ـ ١٣٤، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

(٢) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ص٤٨.

(٣) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٣١.

(٤) راجع: الدكتور أبو ريدة: النظام ص٩٥، وراجع: هيام عباس: العدل الإلهي ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

معتمدين في ذلك على قياس الغائب على الشاهد، ففاعل الشر والقبيح يوصف شريراً وقبيحاً، والله تعالى لا يوصف بذلك لذا ينفون عنه فعله لهذه الأمور.

وذهب بعض معتزلة بغداد إلى القول بوجوب الأصلح، حتى اعتبروا أن العالم هو الأصلح للإنسان، وذهبوا إلى أن ما يصيب الإنسان من شرور هي في حقيقتها أصلح له[١]، «ولو لم يفعل الله تعالى الأصلح لكان فساداً في تدبيره»[٢].

فالعالم بما فيه من الخير والشر هو أفضل العوالم الممكنة، ولا يوجد ما هو أفضل منه، وإلا لما بخل الله به على عباده، وكل ما يصيب الإنسان من المصائب والشرور في الدنيا هي نوع من العقوبة المعجلة، وكل ذلك صلاح له، يقول القاضي عبد الجبار: «لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان في مقابلته القدر الذي لا يختلف أحوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه»[٣].

هذه هي فكرة المعتزلة عن الصلاح والأصلح، ولقد رأينا كيف أنهم اختلفوا فيما بينهم في بعض المسائل؛ كوجوب الأصلح في الدنيا أم في الدين والدنيا معاً، وفي الحقيقة إن رأي المعتزلة في الصلاح والأصلاح كان منبعثاً عن مفهومهم للعدل الإلهي، فالله عدل ولا يفعل إلا ما هو خير وصلاح للعباد، فلو لم يفعل ما هو أصلح لهم، أو بخل بالخير عليهم، لكان الإله عندهم بخيلاً وغير كامل ـ تعالى الله عن ذلك ـ[٤]، ومن عدل الله أن أوجب على نفسه اللطف بعباده دون إلجاء على الطاعة أو المعصية، وأيضاً لا يفعل لهم إلا الصلاح والخير، وكل ذلك

---

(١) راجع: المغني ١٤/ ٤١ ـ ٤٢.

(٢) المغني ١٤/ ٤٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص٤٩٤، وهيام عباس: العدل الإلهي ص٢٠٢.

(٤) د/ فيصل بديرعون: علم الكلام ومدارسه ص١٩٤.

مشروط بأن يكون دون إلجاء منه لهم[١]، والله حكيم، لذا فهو يفعل الخير لينفع به غيره، لأن الحكيم من يفعل أحد أمرين اثنين؛ إما لينتفع به، أو لينفع غيره، ويتقدس الله تعالى عن الانتفاع، فيتعين أن الله تعالى يفعل لينفع غيره أي الغاية، فلا يخلو فعل من أفعاله سبحانه وتعالى من صلاح[٢].

أما الأشاعرة:

فقد قلنا فيما سبق: إن الأشاعرة رفضوا فكرة الصلاح والأصلح الاعتزالية، كما ورفضوا من قبل التحسين والتقبيح العقليين، فالمسألتان مرتبطتان مع بعضهما بعضا، ويرجع السبب في رفض الأشاعرة للصلاح والأصلح هو رفضهم تعليل أفعال الله تعالى بعلة؟ أو غاية معينة، فأفعاله كلها حسنة، وبناءً على مفهوم العدل عندهم والذي يعني: «ما للفاعل أن يفعله»، لذا فأفعال الله تعالى عدل وهو عادل عدلاً في كل ما يكون منه حتى كسب العباد من الكفر والمعصية[٣]، وخلق الله العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكم يتوقف الخلق عليها، فكل أفعال الله تعالى من خير وشر ونفع وضر لم تكن لغرض ما، أو لمقصود أوجب ذلك الفعل، وإنما كل شيء بالنسبة لله تعالى الخلق وعدمه سيان[٤].

---

(١) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٣٩.

(٢) راجع: نهاية الإقدام ص٣٩٧ ـ ٣٩٨، وراجع: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ص٧٢ ـ ٧٣، وراجع الدكتور/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: موقف ابن تيمية من الفكر الإسلامي ص٢٠٠، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط: ٢٠٠١م.

(٣) راجع: نوران الجزيري: قراءة في علم الكلام: الغائية عند الأشاعرة ص٢٥٠ ـ ٢٥١، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٢.

(٤) راجع: الآمدي: غاية المرام ص٢٢٤، ومجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة ص١١٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٩٣م.

إذن فالله تعالى يأمر وينهى ليس لسبب، ولا لحكمة، ولا لباعث، بل أفعاله كلها لمحض المشيئة[١]، فالأشاعرة يرفضون الغائية في أفعاله تعالى بناءً على فهمهم لصفات الإله، ولحرية الإرادة والقدرة الشاملة، لذلك فمن يفعل لغاية، يكون محتاجاً مفتقراً للغير، والله تعالى غني على الإطلاق غير محتاج لعلة تحمله على فعل ما، أو داعية تدعوه لذلك، فهو الغني الحميد، فإن فعل لغاية أو علة، لم يكن حميداً ولا جواداً مطلقاً، ولكان ناقصاً بدونها مستكملاً بها[٢] ـ تعالى الله عن ذلك ـ وأيضاً يرى الأشاعرة أن الصلاح الذي تقدره العقول يختلف من شخص لآخر، فما يكون صلاحاً لشخص قد يكون فساداً لآخر[٣]، وبناءً على ذلك فقد انتقد الأشاعرة موقف المعتزلة من الإيجاب على الله تعالى، واتهموهم بسوء الأدب مع الله تعالى[٤]، ولقد استدل الأشعري ـ ومن بعده الأشاعرة[٥] ـ على بطلان الصلاح والأصلح بمثال وهو: الأخوة الثلاثة الذين مات أحدهم وهو صغير قبل البلوغ، وبلغ الآخران،

---

(١) راجع: د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الإسلامي ص١٠٠، وراجع: نهاية الإقدام ص٤٠٠.

(٢) راجع: ابن تيمية: جواب أهل الإيمان ص١١٤ ـ ١١٧، مطبعة التقدم، القاهرة، ط: ١٣٢٢هـ. نقلاً من د/ عبد الفتاح: ابن تيمية وموقفه من الفكر الإسلامي ص١٠٠.

(٣) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٩٩ ـ ٤٠٠.

(٤) راجع: الأشعري: اللمع ص١١٦ ـ ١٢٢، الجويني: والإرشاد ص٢٦٨ ـ ٢٧٢، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٨٢ ـ ٣٩٠، والآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٤٢.

(٥) راجع: الجويني: الإرشاد ص٢٥٤ ـ ٢٥٥، الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٦٥ ـ ١٦٦، والاقتصاد في الاعتقاد ص٨٣ ـ ٨٤، الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٤٠٩ ـ ٤١٠، الرازي المطالب العالية ٣/ ٣٢٦ ـ ٣٢٧، والمكلاتي: لباب العقول ص٣٢٦، الأسفراييني: التبصير في الدين ص٤٣ ـ ٤٤.

فمات أحدهما مسلماً والآخر كافراً، وهذا المثال هو في حقيقته مناظرة جرت بين الأشعري وشيخه الجبائي ـ (قبل تحول الأشعري عن مذهب الاعتزال) ـ حول رأي المعتزلة في وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى، ويقال: إن هذه المناظرة كانت من الأسباب التي افترق الأشعري بسببها عن المعتزلة، فهو لم يجد لها جواباً شافياً، فقد روي أن الأشعري سأل أستاذه الجبائي عن مصير ثلاثة إخوة ماتوا: الأكبر مؤمن تقي، والأوسط كافر فاسق، والأصغر مات دون أن يبلغ الحلم.

فقال له الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الدركات، وذلك بناء على مذهب المعتزلة في وجوب تحقيق الوعد والوعيد على الله تعالى.

أما الصبي فهو من أهل النجاة والسلامة لذا فهو لا يثاب ولا يعاقب، فسأله الأشعري، فإن أراد الصبي أن يرقى إلى مرتبة أهل الدرجات هل يجيبه الله؟ أجابه الجبائي: لا، لأن المؤمن نال هذه الدرجة بالطاعة، والصبي لم يفعل شيئاً منها، سأله الأشعري فإن قال الصبي: التقصير ليس مني، فلو أطال الله في عمره لأطاع الله وعمل الصالحات؟ أجابه الجبائي: يقول الله: إني علمت أنك لو بقيت لعصيتني ودخلت النار، فراعيت مصلحتك، وأمتك قبل سن التكليف، فقال له الأشعري: فلو قال الكافر: يا رب، علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي؟ فانقطع الجبائي، ولم يستطع أن يجيب عن هذا السؤال الذي هدم مبدأ من مبادئ المعتزلة وهو وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى[١].

إذن فالأشاعرة جميعاً ينفون القول بالصلاح والأصلح، كما ينفون لفظ الوجوب على الله تعالى، فأفعاله تعالى غير معللة، وقولهم هذا متسق مع موقفهم

---

(١) راجع: السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٣٥٦، والدكتور السنهوتي: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ص٢١٦ ـ ٢١٧.

من التحسين والتقبيح العقليين، فقد نفوا الصفات الذاتية للأشياء، لذا فقد ينقلب الحسن قبيحاً، وينقلب القبيح حسناً، وهذا كله جائز في أفعاله سبحانه وتعالى(١).

موقف الإمام الرازي:

رفض الإمام الرازي قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح، شأنه في ذلك شأن أصحابه الأشاعرة، فهو لا يوجب على الله تعالى شيئاً ألبتة(٢)، فهو يذكر رأي المعتزلة في اللطف والعوض والثواب والصلاح والأصلح، ويرفض كل ذلك، ويستدل على عدم إيجاب شيء على الله تعالى بأن الحكم لا يثبت إلا بالشرع، ولا حاكم على الشرع، لذلك فلا يجب على الله سبحانه وتعالى شيء(٣)، ويرفض الرازي القول بوجوب الأصلح في الدنيا، لأن الأصلح للكافر الفقير بأن لا يخلق، حتى لا يكون معذباً في الدارين، وأيضاً الأصلح أن يخلق العباد في الجنة، وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة(٤).

هذا ويرفض الرازي تعليل أفعال الله تعالى بعلة ما أو غرض أي يرفض الغائية في أفعاله تعالى؛ لأن كل ما كان يفعل لغاية وغرض كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره فهو ناقص لذاته، والله تعالى كامل.

وأيضاً فكل غرض هو من الممكنات، والله تعالى قادر على إيجاده ابتداءً دون

---

(١) راجع: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٨٣ ـ ٨٤، طبعة حجازي، الدكتور: حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٤١، ومجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة ص١٢٠، د/ أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل ص١٥٧.

(٢) راجع: المحصل ص٤٨١.

(٣) راجع: السابق ص٤٨٢.

(٤) راجع: السابق ص٤٨٢.

توسط ذلك الفعل، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً، يقول الرازي: «لا يقال: لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة؛ لأنا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط»[1]، وذكر عدداً من الأدلة لإثبات عدم تعليل أفعال الله تعالى[2].

وأما عن الحجة التي اعتمد عليها الأشاعرة لنفي الصلاح والأصلح، وهي المناظرة التي جرت بين الأشعري وأستاذه أبي علي الجبائي حول الصلاح والأصلح ـ قبل تحول الأشعري عن الاعتزال ـ نجد الإمام الرازي يذكرها ضمن الحجج والأدلة التي اعتمد عليها لنفي الصلاح والأصلح، وأيضاً يذكرها ضمن الحجج التي اعتمد عليها لنفي كون التحسين والتقبيح معتبراً في أفعال الله تعالى، ويذكر الرازي أن الجبائي عجز عن الجواب على هذه الحجة، لكن أبا الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) في كتابه «القدر» لم يرض بالتوقف عن الجواب، وقال: إن أصحابه المعتزلة أجابوا عنها بطريقين:

الطريقة الأولى: طريق من لم يوجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدنيا، وكان جوابه أن الله تعالى يقول للمؤمن والكافر: إني كلفتكما، ومعنى ذلك تعريضهما للمنافع العظيمة، فالمؤمن أحسن الاختيار ففاز بالجنة، أما الكافر فقد أساء الاختيار فحق عليه العذاب، أما الطفل إذا سأل الله تعالى هلا كلفتني؟ فجواب الله تعالى عليه إن التكليف بفضلي، ولا يجب إن تفضلت على أحد أن أتفضل على الجميع، فللمتفضل أن يتفضل، وله ألا يتفضل، إذن فإلزام الصبي غير لازم، وأيضاً ليس

---

(١) المحصل ص٤٨٣.

(٢) راجع: الأربعين في أصول الدين ص٢٤٩ ـ ٢٥١، والفلسفة الخلقية عند الأشاعرة ص١٢٠ ـ ١٢٢.

للكافر أن يقول: هلا اخترمتني؟ لأنهم لم يوجبوا عليه تعالى اخترام الطفل لعلمه أنه يكفـر، فيلزم منـه اخترام كل من يكفر، لأنه لا يلزمه التفضيل، ولا يجب إذا لم يتفضل على الطفل بالتكليف ألا يتفضل على غيره، فترك التفضل في حق واحد، ولا يوجب تركه في حق غيره، فظهر الفرق، وظهر أن مع هذا الجواب لا تلزم تلك الحجة.

الطريقة الثانية: وهي طريقة من أوجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدنيا فيقول: إن الله تعالى كلف المؤمن لأنه علم أنه يؤمن، ويصل إلى الثواب، وليس في بلوغه وتكليفه مفسدة لأحد من المكلفين، وأما الطفل فإنه لو كلفه الله وبلغ، لكان ذلك مفسدة في حق بعض المكلفين، وبذلك ظهر الفرق[1].

وأجاب **الرازي** على كلام أبي الحسين البصري السابق بأن الجوابين ضعيفان جداً.

أما الأول، فـإن الداعي لفعـل التفضـيل مـا دام على التساوي بالنسبة إلى الشخصين، فإن ترجح أحدهما على الآخر يعني حصول الرجحان من غير المرجح وهو محال، فحصول الفعل بدون الداعي محال، أما في الشاهد فالحال مختلف، فإذا تفضل شخص على فقير ما، فلا يلزم أن يتفضل على فقير آخر، خوفاً من الفقر، أو لأن الفعل في المرة الثانية يكون أشق عليه، أو لأن الفقير الأول ربما يكون قريبه أو صديقه لذلك فقـد أعطاه، وهذه الأسباب غير متوفرة في الفقير الثاني، لذا لم يعطه شيئـاً، هـذا فـي الشاهد، أما في حق الله تعالى فالداعي إلى الفعل ليس إلا التفضل، والشخصان كانا على التساوي ولا تفاوت أصلاً، فحينئذ يمتنع تخصيص أحدهما بذلك التفضل دون الثاني، وهو صريح قول أبي الحسين البصري من أن

---

(١) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٢٧.

الفعل بدون الداعية المرجحة محال، أما إن أجزنا حصول الترجيح من غير مرجح ألبتة، فلا يمكن عند ذلك الاستدلال بحدوث شيء، ولا بقدمه على اشتماله على مصلحة أوجبت ذلك التخصيص، عند ذلك يبطل القول بتعليل أفعال الله وأحكامه بالمصالح، وهو المطلوب[١].

وأما الجواب عن الطريق الثاني، فيرى الرازي أن هذا الطريق في غاية الضعف لأن البلوغ والتكليف لا يوجبان المفسدة لذاتيهما، فالغاية القصوى فيهما أن الله تعالى علم أنهما لو حصلا لاختار إنسان العمل الصالح والحسن، واختار آخر فعل القبيح، فإن كان علم الله يصلح مانعاً له عن الفعل، فعلمه بأن هذا الشخص لو بلغ وكلف لاختار الكفر لوجب أن يصير مانعاً له عن خلقه، فإن لم يصر هذا مانعاً كذلك ما ذكره المعتزلة يجب ألا يصير مانعاً، وبذلك يبقى من غير جواب، والله أعلم[٢].

ويستدل الرازي على أن أفعال الله غير معللة بالمصالح، بأنها لو كانت كذلك، لكان من الواجب والأصلح الإبقاء على الأنبياء والأولياء الصالحين، وإماتة الأبالسة والشياطين، لكن الأمر على العكس من هذا الأمر الذي يدل على أن أفعاله تعالى غير واقعة على وفق المصالح[٣].

ويلاحظ أن رد الرازي السابق يتسم بالضعف، ويعلل ذلك بأن الرازي قد ساقه على سبيل الجدل فقط، وغايته إثبات عدم إيجاب شيء على الله تعالى تقريراً لطلاقة القدرة الإلهية.

---

(١) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٢٨.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(٣) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٢٩.

ولقد أجاب المعتزلة على هذه الحجة بجوابين اثنين:

الأول: جواب أبي علي الجبائي (ت٣٠٣هـ)، بأن الله تعالى أبقى إبليس، لأنه علم أن من يكفر ويفسق سيفعل ذلك سواء بقي إبليس أم لم يبق، فلم يحصل من إبقائه مفسدة، لذا حسن من الله تعالى إبقاؤه.

الثاني: وهو قول أبي هاشم (ت٣٢٣هـ)، حيث يرى أنه وإن كان يحصل من وسوسة إبليس مزيد رغبة للكفار والفساق في الإقدام على الكفر والفسق، إلا أن هذه الوسوسة لا تلجئ إلى الفعل، هذا من جهة، ومن وجهة أخرى فإن القيام بالطاعة مع وجود هذه الوسوسة يكون له ثواب أكثر، لذا فقد حسن من الله تعالى تسليط الشياطين على بني آدم[1].

وبالطبع رفض الرازي جوابي المعتزلة السابقين، ورد عليهما ووصفهما بالضعف.

فأجاب على الأول، بأنه من المعلوم ضرورة أن من جلس إلى مغنٍّ مواظب على وصف بعض الأشياء بالحسن واللذة، فإن لقوله هذا تأثيراً شديداً في حصول الرغبة في ذلك الشيء.

وأجاب عن الثاني ـ بعد أن وصفه بغاية الضعف ـ بأن الفائدة من وجود الشياطين هو صعوبة الأمر لينال ثواباً أكبر إن أطاع، أما إن كفر فينال عقاباً أشد، ويحكم العقل أن هذه الزيادات من الثواب والعقاب ليست في محل الحاجة، فالاحتراز عن العقاب الشديد في محل الحاجة العظيمة، وما دام الأمر كذلك كان تركه أولى.

---

(١) راجع: الرازي: المطالب العالية ٣/ ٣٢٩.

والجدير بالذكر هنا أن نقول: إن ردود الرازي السابقة على المعتزلة هي فقط لإظهار ضعف حججهم، لكنه هو نفسه يؤكد على أن حكم العقل غير معتبر في حق الله تعالى، فالعقل معزول في حق أفعاله تعالى، وأيضاً في حق أحكامه(١).

وأكتفي بمـا سبق ذكره من الأدلة، وبذلك يتضـح أن الرازي يرفض القول بالصلاح والأصلح، وهو بذلك متابع لأصحابه الأشاعرة، ورافضاً لقول المعتزلة وراداً على حججهم.

وقبل الانتقال إلى مبحث آخر نذكر أن الأشاعرة قد استغلوا الخلاف الواقع بين البغداديين والبصريين، فاستعملوا حجج كل منهم للرد على الآخر(٢).

وهناك أمر لا بـد من التوقـف عنـده، وهو مسـألة استعمال المعتزلة للفظ **«وجوب، وواجب»** بالنسبة لله تعالى، والمسلمون عامة لا يوجبون على الله تعالى شيئـاً، فأفعال الله تعالى كلها فضـل منه أو عدل، ولقد أثار المعتزلة باستخدامهم لهذه الألفـاظ الفرق الكلاميـة الأخرى، فشنعوا عليهم سوء أدبهم مع الله تعالى، ولتحرير محل الخلاف وتوضيح الصورة لا بد من الإشارة إلى أن معنى الواجب عند المعتزلة ـ كما يقول أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند ـ التزام ذاتي بالفعل، لأنه حسن يمدح فعله، وليس هو إلزاماً خارج الذات الفاعلة، «فلم يخطر ببال المعتزلة أن يستعمل الوجوب بمعنى الإلزام الخارجي، أو بمعنى الحتم مضافاً إلى الله»(٣).

وبذلك يتضح أنه مع تحديد المصطلحات والمقصود منها، يزول الكثير من الخلافات التي شغلت ساحة الفكر الإسلامي قرون عدة.

---

(١) راجع: السابق ٣/ ٣٣٠.

(٢) راجع: المكلاتي: لباب العقول ص٣٢٣ ـ ٣٢٧.

(٣) د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر ص١٤٤ ـ ١٤٥.

ثانياً ـ الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى:

تمهيد:

عند تناول موضوع الحكمة والتعليل بالبحث، نجد أنفسنا بصدد اتجاهين مختلفين[١]:

الاتجاه الأول: القول بتعليل أفعال الله تعالى، فالتعليل مرتبط بتقرير الحكمة الإلهية، ويمثل هذا الاتجاه المعتزلة ومعظم الفقهاء، إلا أن المعتزلة يرون وجوب التعليل في الفعل الإلهي، في حين لم يقل الفقهاء بوجوبه، لكنهم يرون أن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً.

الاتجاه الثاني: وهو الرفض لتعليل أفعال الله تعالى، فالفعل الإلهي لا يعلل لا بمصلحة، ولا بغرض، ولا يجب له علة، ويمثل هذا الاتجاه كل من الأشاعرة والفلاسفة، إلا أن رفض الأشاعرة للتعليل يرجع إلى تصورهم للإرادة الإلهية المطلقة في عمل ما تشاء، أما الفلاسفة فيرجع سبب رفضهم للتعليل إلى كون الله تعالى يخلق بالفيض، لذا فلا يفعل لغرض، وإنما يفعل بواسطة العقول.

إذن فهذه المسألة من المسائل التي سجل فيها خلاف بين المعتزلة والأشاعرة، ويمكن إرجاع سبب هذا الخلاف إلى اختلاف كل من المعتزلة والأشاعرة في فهمهم لإرادة الله تعالى، هل هي مطلقة لا تخضع لمعايير الحسن والقبح والعدل؟ أم أنها مرتبطة بمراعاة الحكمة والعدل والمصلحة؟[٢].

---

(١) راجع: نوران الجزيري: الغائية عند الأشاعرة ص٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) راجع: د/ محمود قاسم: مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابن رشد ص٨٨ ـ ٨٩، ود/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٣٣.

فهذا الخلاف في تحديد مفهوم الإرادة الإلهية، أدى إلى افتراقهم في تفسير أفعال الله تعالى، حيث ذهب **المعتزلة** إلى قياس أفعال الله تعالى على أفعال العباد، فوصفوا أفعاله تعالى بالعدل والحكمة[١]، وأثبتوا الغاية من الخلق والغرض من وجود العالم، وأجازوا للإنسان السؤال عن هذا الغرض وتلك الغاية، وأباحوا مناقشة هذه القضية دون أن يثبتوا لله الحاجة من الخلق، فقد أثبتوا لفعله تعالى الغرض العائد على العباد والخير والنفع المطلوب لهم، أما الله فقد تنزه عن الغرض وجلب النفع لنفسه ودفع الضرر عن ذاته[٢]، أما العدل عند المعتزلة فهو: «كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع غيره، أو يضره»[٣]، والمراد من القول: إن الله تعالى عدل، أي: «أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه»[٤].

وأما الحكمة في أفعال الله ﷻ فتعني أن يفعل الفعل لا لينتفع به، «وإنما لينفع غيره، ولما كان الله في غاية الحكمة، فهو لا يفعل إلا الأصلح»[٥].

ولقد نزه المعتزلة الله ﷻ عن فعل القبيح والظلم والجور[٦]، وأثبتوا له

---

(١) راجع: المغني ٦/ ق١/ ٤٨.

(٢) راجع: د/ فاروق الدسوقي: القضاء والقدر ١/ ١٤٨، دار الدعوة، الإسكندرية (د. ت)، تاريخ الإيداع بدار الكتب ١٩٨٢.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٠١.

(٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٣٢.

(٥) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة.

(٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٣١ ـ ١٣٣، والمغني (٦/ ق/ ٥١)، ١٤/ ٥٣.

الحكمة، فأفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً[1]، فهو عالم حكيم، والحكيم لا يفعل إلا لعلة وغرض، فالفعل من غير غرض سفه وعبث، والله تعالى منزه عنه[2]، لذا فقد أنكر المعتزلة القول بنفي الحكمة، يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): «الله تعالى ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثاً، لا لوجه تقتضيه الحكمة»[3]، ويستحيل على الله تعالى المنافع والمضار، فالله تعالى خلق العالم لعلة وغاية، وغايته هي النفع والإحسان، فكون الله تعالى منعماً يستلزم كونه قاصداً في فعله وصول الخير للمخلوقات، ووصول الإحسان للغير، ليتحقق معنى النعمة التي يستحق عليها الشكر[4].

ويرى المعتزلة أن كون الغرض في الفعل الإلهي عائداً إلى الغير ينفي كونه تعالى مستكملاً به، فالمستكمل هو من يفعل لغرض نفسه، والله تعالى يفعل لغرض يعود نفعه لغيره وليس له[5].

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ٦/ ق١/ ٥١، وراجع: مختصر أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ١٩٨.

(٢) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ٣٩٧ ـ ٣٩٨، ود/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية ص١٧٣، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، ط: ١٩٨٩م.

(٣) المغني ١١/ ٩٢.

(٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ٧٧، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ونوران الجزيري: الغائية عند الأشاعرة ص٢٨٩.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٠٧، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣١٨، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٩٧ ـ ٣٩٨، والآمدي: غاية المرام ص٢٣٠.

إذن فالمعتزلة من المثبتين للحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى.

أما الأشاعرة:

فيرون أن **إرادة الله تعالى مطلقة**، لذلك رفضوا قياس أفعال الله ﷻ على أفعال العباد، فالله تعالى مالك الملك، يفعل ما يشاء في ملكه، ولا يسأل عما يفعل، وغيره يسأل عن فعله، وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فأثبتوا لله القدرة والمشيئة ووقوع أفعاله دون مرجح أو داع من دونه[١]، وأفعاله لا توصف بالقبح أو الظلم أو الشر، فهو المالك المتصرف في ملكه[٢]، وهو عادل في كل ما يفعل، «لو لم يخلق الخلق لم يخرج عن الحكمة، ولو خلق أضعاف ما خلق... وكانت كل هذه الوجوه منه صواباً وعدلاً وحكمة»[٣].

فمفهوم العدل عند الأشاعرة يختلف عما هو عليه عند المعتزلة، فالعدل عند الأشاعرة يعني ما للفاعل أن يفعله، وبالتالي فأفعاله تعالى كلها عدل، وهو عادل في كل ما يكون منه حتى كسب العباد من الكفر والمعصية، فهذا كله عدل منه[٤].

ولقد خلق الله تعالى العالم بكل ما فيه لا لعلة ولا لغرض يتوقف عليها الخلق[٥]، فالله منزه عن النفع والضرر، ومنزه أن تكون أفعاله تابعة لغرض يوجبه فهو: «ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لرفع الضرر عن نفسه ولو لم

---

(١) راجع: د/ فاروق الدسوقي: القضاء والقدر ١/ ١٤٩.

(٢) راجع: الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٣٥، ١٦٥، والرازي: الخمسون ٦٢، ٦٣، والتفسير الكبير ٢٢/ ١٣١، وراجع: د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٨٨ ـ ٨٩.

(٣) البغدادي: أصول الدين ص١٥٠.

(٤) البغدادي: أصول الدين ١٣١.

(٥) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٩٧.

يخلقهم لجاز ولو أدام حياتهم جاز، ولو أفناهم في حال واحدة جاز»[1].

فالخلق واللاخلق جائزان وهما سيان بالنسبة إليه، فخلقه للشيء هو الغاية، ولا غاية لخلقه[2]، إذن فأفعاله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض[3].

مما سبق يتبين لنا أن موقف كل من المعتزلة والأشاعرة كان على النقيض من موقف الآخر، ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن الأشاعرة لا ينفون الحكمة في أفعاله تعالى، فقد «**أجمع المسلمون على أن الله تعالى موصوف بالحكمة، لكن تنازعوا في تفسير ذلك**»[4]، فالأشاعرة يجعلون الحكمة صفة لأفعاله تعالى، «فاستحقاقه للمدح واتصافه بصفات الحكمة والجلال أمور ذاتية له، وما ثبت للذات يستحيل تبدله لأجل تبدل الصفات العرضية الخارجية»[5].

فالحكمة صفة لأفعاله وليست غاية لها، أما المعتزلة فالحكمة عندهم هي غاية أفعاله ﷻ.

إذن ففي هذه المسألة رأيان اثنان:

الأول: إثبات الحكمة والتعليل. **والثاني**: نفي الحكمة والتعليل.

---

(١) البغدادي: أصول الدين ص٨٢.

(٢) راجع: الباقلاني: التمهيد ٣٠ ـ ٣١، والآمدي: غاية المرام ص٢٢٤، والرازي: المحصل ص٢٤٥، ونوران الجزيري: الغائية عند الأشاعرة ص٢٩٠.

(٣) راجع: د/ محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية ص١١٦، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م، وراجع: أ/ مجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة ص١٢٠ ـ ١٢٣.

(٤) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ١٤١.

(٥) الرازي: التفسير الكبير ٢٢/ ١٣٢.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما موقف الرازي من هذه المسألة، هل هو من المثبتين للحكمة والتعليل؟ أم من النافين لها؟!

موقف الإمام الرازي:

يرفض الإمام الرازي القول بتعليل أفعال الله تعالى، فالله تعالى يفعل ما يشاء، فهو المالك المتصرف في ملكه، وأفعاله كلها عدل وحكمة، يقول الرازي: «**فمن تصرف في ملك نفسه فأي فعل فعله كان حكمة وصواباً**»[١].

ويصرح الرازي - في جميع كتبه - بنفي الحكمة والتعليل في أفعال الله ﷻ، حيث نجده يقول في كتابه «المحصل»: «**لا يجوز** أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة ولأكثر الفقهاء»[٢].

ويقول في كتاب «نهاية العقول»: «أفعال الله تعالى **يستحيل** أن تكون لأجل غرض»[٣].

وفي «الأربعين» يقول: «اتفقت المعتزلة على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد، وهو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء، **وهذا عندنا باطل**»[٤].

ويقول في «المحصول في أصول الفقه»: «إن تعليل أحكام الله تعالى

---

(١) الرازي: لوامع البينات ص٢٧٢، وراجع: التفسير الكبير ٢٢/ ١٣١، والخمسين ص٦٢، ٦٣.

(٢) المحصل ص٢٠٥.

(٣) نهاية العقول ٢/ ٢٦٤.

(٤) الأربعين ١/ ٣٠٥.

بالمصالح باطل»[١].

ويقول في «المطالب العالية»: «إن تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه برعاية المصالح والأغراض **قول باطل، والله أعلم**»[٢]، وكذلك الحال بالنسبة لبقية كتبه[٣].

فهذه النصوص التي ذكرناه تثبت بما لا يدع مجالاً للشك رفض الرازي للقول بتعليل أفعال الله تعالى، وهو بموقفه هذا متابع وموافق لأصحابه الأشاعرة، فهو أشعري في هذه المسألة، ونلاحظ أن رأي الرازي لم يتغير، فهو يقرر ـ في جميع كتبه ـ عدم جواز التعليل في أفعال الله تعالى.

إذن فللرازي في هذه المسألة رأي واحد لم يتغير وهو: الرفض للقول بالتعليل، ولقد ذكر العديد من الأدلة لإثبات صحة مذهبه ومذهب أصحابه الأشاعرة في هذه المسألة، وتنوعت أدلته في ذلك، منها أدلة مباشرة ـ في نظره ـ تنفي العلل والغرض عن الفعل الإلهي، ومنها أمثلة من أفعاله تعالى لا يتحقق بها مصلحة بالنسبة للإنسان، ومنها أدلة تثبت أن أفعاله تعالى لا يحكم عليها بالتحسين والتقبيح، ومن كل هذه الأدلة سأذكر الآتي:

---

(١) المحصول في أصول الفقه ٥/ ١٨.

(٢) المطالب العالية ٣/ ٧٢.

(٣) راجع: الخمسون ص٦٢ ـ ٦٣، ويقول في التفسير الكبير: ٢٨/ ١٩٤ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾[الذاريات: ٥٧]: «إن الخلق للغرض ينبئ عن الحاجة»، ويقول في موضع آخر: «إن الله تعالى لا يفعل فعلاً لغرض...»، التفسير الكبير ٢/ ٣٧٩، وراجع أيضاً: ١٧/ ٢٠٦، حيث يؤكد على أن القول بتعليل أحكام الله تعالى باطل، ويقول «إن لام التعليل في أفعال الله تعالى محال»، التفسير ١٧/ ٢٠٥.

الدليل الأول: إن كل من فعل فعلاً لتحصيل مصلحة أو لدفع مفسدة، فإن كان تحصيلـها أولى من عدم تحصيلهـا كان ذلك الفـاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية، ومن كان هذا حاله كان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره، وهو في حق الله محال، وإن كان تحصيلها وعدمه بالنسبة إليه سواء، فمع ذلك لا يحصل الرجحان فامتـنع تحصيلهـا، أما إن قيل: إن هـذا الفعل وإن كان وجوده وعدمه يتساويان بالنسبة لله تعالى، إلا أنه أنفع للعباد، لذلك يدخله الله في الوجود، يجيب الرازي على هذا القول بأن كون الفعل أنفع للعباد، مع كونه ليس أنفع لهم، إما أن يكون بالنسبـة إلى الله تعالى على التسـاوي فيمتنع الفعل، أو يكون أحد الجانبين أرجح، وبذلك يعود الحديث إلى كونه ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وهو محال[١].

الدليل الثاني: لو كانت أفعاله تعالى معللة بعلة، فإن هذه العلة إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل ـ فيلزم قدم العالم ـ وهذا محال، وإن كانت محدثة افتقر كونه موجداً لتلك العلة إلى علة أخرى وهو محال، وهو معنى قول القائل: «علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه»[٢].

ويعرض الرازي هذا الدليل بطريقة أخرى وهي:

لو كانت أفعال الله تعالى معللة بعلة، لكانت هذا العلة إما أن تكون واجبة أو ممكنة، فإن كانت واجبة، لزم من وجوبها وجوب كونه فاعلاً، فيكون الله موجباً

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٣٥٠، ونهاية العقول ٢/ ٢٦٤، والمحصل ص٢٠٥، والخمسون ص٦٢، والتفسير الكبير ٢/ ٣٧٩، ٢٨/ ١٩٢ ـ ١٩٣، ٢٢/ ١٣٢، والمطالب العالية ٣/ ٣٣١ ـ ٣٣٢، وراجع: الإيجي: المواقف ص٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٣٥١، ونهاية العقول ٢/ ٢٦٤، والتفسير الكبير ٢/ ٣٧٩، ١٧/ ٢٠٥، ٢٢/ ١٦١، والمطالب العالية ٣/ ٣٣٢.

بالذات، لا فاعلاً بالاختيار، وأما إن كانت هذه العلة ممكنة، فإنها تكون فعلاً لله تعالى أيضاً، فتفتقر تلك العلة إلى علة أخرى فيلزم التسلسل وهو محال[(١)].

الدليل الثالث: لو كان كل شيء معللاً بعلة، لكانت علية تلك العلة معللة بعلة أخرى، فيلزم التسلسل، وهو محال، لذا فلا بد من قطع هذا التسلسل بالانتهاء إلى ما يكون غنياً عن العلة، وأولى الأشياء بذلك ذات الله تعالى وصفاته، فذات الله تعالى وصفاته منزهة عن الافتقار إلى المؤثر والعلة، وصفاته مبرأة عن الافتقار إلى المبدع والمخصص، فكذلك أفعاله يجب أن تكون مقدسة عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر[(٢)].

الدليل الرابع: يقول الرازي: إن جميع الأغراض حاصلها يرجع إلى شيئين اثنين: تحصيل اللذة والسرور، ودفع الألم والحزن، والله سبحانه وتعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط، ومن كان هذا حاله، كان توسله إلى تحصل ذلك بالوسائط عبثاً، والعبث محال على الله تعالى، فثبت أن لا علة لأفعال الله ﷻ[(٣)].

الدليل الخامس: لو وجب أن يكون خلقه وأمره معللاً بغرض وحكمة، لكان خلق الله تعالى العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللاً برعاية مصلحة وغرض، وهذه المصلحة، إما أن تكون حاصلة قبل ذلك الوقت، أو لم تكن حاصلة قبله، فإن كان ما لأجله أوجد الله العالم في ذلك الوقت حاصلاً قبل أن أوجده

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢٢/ ١٣١.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢٢/ ١٣١، وراجع: المحصل ص٢٠٦ـ ٢٠٧.

(٣) راجع: الأربعين ١/ ٣٥١، والتفسير الكبير ٢٢/ ١٣١، ونهاية العقول ٢/ ٢٦٤، والخمسين ص٦٢، والمحصل ص٢٠٥.

للزم أن يقال: إنه كان موجداً له قبل أن لم يكن موجداً له وهذا محال، أما إن كان الغرض والمصلحة لم يكن حاصلاً، وإنما حدث في ذلك الوقت، فإن حصوله في ذلك الوقت إما أن يفتقر إلى المحدث أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر إلى المحدث، فقد حدث الشيء لا عن موجد ومحدث وهو محال، أما إن كان مفتقراً في حدوثه إلى محدث، فإنه إن افتقر تخصص إحداث ذلك الغرض بذلك الوقت إلى غرض آخر عاد التقسيم الأول فيه، ولزم التسلسل، وإن لم يفتقر إلى غرض آخر، فتكون عند ذلك موجودية الله سبحانه وخالقيته غنية عن الأغراض والمصالح وهو المطلوب[١].

ويقول الرازي في ختام عرضه لهذا الدليل: «واعلم أن هذا الدليل الذي ذكرناه عائد في حدوث كل واحد من الحوادث في وقته المعين، وفي اختصاص كل واحدة من الذوات بصفته المعينة، وبمقداره المعين، وبحيزه المعين، فإنا نقول: اختصاصه بتلك الخاصية إما أن يكون لخاصية في ذلك الوقت، أو لشيء من لوازم ذلك الوقت، أو لشيء من عوارض ذلك الوقت، وحينئذ يعود التقسيم بتمامه، وهذا الدليل في الحقيقة ليس دليلاً واحداً، بل هو دلائل لا نهاية لها بحسب حدوث كل حادث يحدث إلى الأبد الذي لا آخر له»[٢].

الدليل السادس: إن من فعل فعلاً لغرض كان عاجزاً عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال[٣].

الدليل السابع: يقول الرازي: قد ثبت في مسألة خلق الأفعال أن لا موجد إلا الله تعالى، لذا فالخير، والشر، والإيمان، والكفر، كل هذه الأفعال حاصلة

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٣٥٢، والمطالب العالية ٣/ ٢٩٦ ـ ٢٩٨.

(٢) المطالب العالية ٣/ ٢٩٨.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٧٩.

بإيجاده وتخليقه وتكوينه، وما دام الأمر كذلك، فقد امتنع توقف كونه خالقاً موجداً على رعاية المصالح والأغراض[١].

ويذكر الرازي أمثلة من الفعل الإلهي لا تتحقق بها مصلحة بالنسبة للإنسان أذكر منها:

الأول: لو كانت أفعال الله تعالى واقعة على وفق المصالح، لكان من الواجب إبقاء الأنبياء والأولياء والصالحين، وإماتة الشياطين، لكن الأمر بالعكس منه، إذن فأفعال الله تعالى غير واقعة على وفق المصالح[٢].

الثاني: لو كانت أفعال الله تعالى واقعة وفق المصالح لقبح منه التكليف، لأن الأسباب الداعية إلى الطاعات، والإعراض عن الدنيا، والإقبال على الروحانيات؛ قليلة، والأسباب الداعية إلى المعصية، واللذة والفسق، والفجور؛ كثيرة قوية، فلو كانت أفعال الله وفق المصالح، لكان التكليف قبيحاً[٣].

ويرفض الرازي ـ كأصحابه الأشاعرة ـ قول المعتزلة: إن الله تعالى خلق العالم **لينفع المخلوق**، ويذكر ثلاثة حجج لإبطال قول المعتزلة وهي[٤]:

الحجة الأولى: إن الشيء في العدم لا يحتاج إلى شيء ليكون الإيجاد إحساناً إليه، فالمخلوق لا يصير موجوداً إلا بإيجاد الخالق، كما لا يحصل إيجاد الخالق إلا إذا كانت إحساناً، ولا يكون إحساناً إلا إذا كان ذلك المخلوق موجوداً، حتى يكون

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٣٥٢.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٢٩.

(٣) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٣١، وراجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٧٩.

(٤) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٢٣.

ذلك الإيجاد إحساناً إليه وهذا دور، وهو محال.

الحجة الثانية: إن الإحسان لا يكون إحساناً إلا إذا كان مسبوقاً بحصول الحاجة والشهوة، وبذلك يتقابل النفع بذلك الضرر، مما يقدح في كونه إحساناً أصلاً.

الحجة الثالثة: إن الإحسان إما أن يكون في الدنيا، أو في الآخرة، وأما في الدنيا فالإحسان باطل؛ لأنها ـ أي الدنيا ـ دار البلاء والشقاء والهموم، وأما في الآخرة فالأكثرون هم الكفار، وهم أهل العذاب الدائم.

وبهذه الحجج يحاول الرازي إبطال القول: إن الله خلق العالم لينفع المخلوقات.

إذن فالرازي يرفض مذهب القائلين بالحكمة والتعليل جملة وتفصيلاً، حيث نجده لا يألو جهداً في ذكر الأدلة والحجج التي تنفي التعليل والحكمة، حتى إنه لا يترك آية في القرآن الكريم يفهم منها أن أفعال الله معللة بالأغراض إلا ونجده قد قدم تفسيراً آخر لها نافياً التعليل بشتى الطرق، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦] فبعد أن يذكر الرازي تمسك المعتزلة بهذه الآية في إثبات التعليل في أفعال الله تعالى، يقدم تفسيراً آخر لها رافضاً القول بالتعليل حيث يجيب عنها بثلاثة وجوه[(١)]:

الوجه الأول: يقول الرازي: إن التعليل يقسم إلى قسمين اثنين، تعليل لفظي، وتعليل معنوي، أما التعليل اللفظي فهو: «ما يطلق الناظر إليه اللفظ عليه وإن لم يكن له في الحقيقة»[(٢)]، وذكر الرازي مثالاً له: إذا ما خرج ملك من بلاده

(١) التفسير الكبير ٢٨/ ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) التفسير الكبير ٢٨/ ١٩٢.

ودخل بلاد أعدائه، وكان في قلبه أن يتعب عسكر نفسه لا غير، ففي المعنى المقصود ذلك، أما في اللفظ فلا يصح، لكن لو قال: إنني ـ أي الملك ـ لم أسافر إلا لابتغاء أجر، أو لأستفيد حسنة، فإن هذا لا يصح عليه وليس بشيء، أما إن قال قائل في نفس هذه الصورة إنه خرج ليأخذ بلاد العدو وليرهبه، فإنه يصدق، إذن «فالتعليل اللفظي هو جعل المنفعة المعتبرة علة للفعل الذي فيه المنفعة» كقولنا: اتجر للربح، وإن لم يكن في الحقيقة له، لذا نقول: إن الحقائق غير معلومة عند الناس، و«المفهوم من النصوص معانيها اللفظية لكن الشيء إذا كان فيه منفعة يصح التعليل بها لفظاً والنزاع في الحقيقة في اللفظ».

الوجه الثاني: جاء لفظ التعليل في قوله تعالى: «ليعبدون» تقدير، كالتمني، والترجي في كلامه تعالى، فكأن الله ﷻ يقول عند الخلق «إن العبادة شيء لو كان من أفعالكم لقلتم: إنه لها» ومثال ذلك كثير في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ﴾[طه: ٤٤] أي بحيث يصير تذكرة عندكم مرجواً، وكذلك قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ﴾[الأعراف: ١٢٩]، ومعناها: يصير إهلاك العدو عندكم مرجواً، فتقولون: إنه قرب.

الوجه الثالث: اللام قد تثبت فيما لا يصح غرضاً، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾[الإسراء: ٧٨] وقوله أيضاً: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[الطلاق: ١]، والمراد في كل ذلك المقارنة، وكذلك الأمر في جميع الصور، فيكون معناها هنا «لقد قرنت الخلق بالعبادة، أي بفرض العبادة، أي خلقتهم وفرضت عليهم العبادة»[1]، إذن فالرازي يفسر اللام هنا بلام المقارنة.

---

(١) التفسير الكبير ٢٨/ ١٩٣.

وفي موضع آخر يفسر الرازي اللام المقترنة بأفعال الله ﷻ بلام العاقبة ففي قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[القصص: ٨].

يقول الرازي: «فالمشهور أن هذه اللام يراد بها العاقبة، وإلا نقض قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّى وَلَكَ﴾[القصص: ٩]، ونقض قوله: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى﴾[طه: ٣٩]، ونظير هذه اللام قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾[الأعراف: ١٧٩]، وقول الشاعر: «لدوا للموت وابنوا للخراب».»[(١)].

إذن فالرازي ـ والأشاعرة بشكل عام ـ **يرفضون تفسير اللام المقترنة بأفعال الله تعالى بلام التعليل، ويفسرونها بلام العاقبة أو لام المقارنة**[(٢)].

بقي سؤال ـ لا بد وأن نعرف الإجابة عنه ـ **وهو هل يعني نفي الرازي لتعليل أفعال الله تعالى أنه ينفي الحكمة أم لا؟**

وللإجابة عن هذا التساؤل لا بد أولاً من عرض رأي الرازي في تفسير بعض هذه الآيات التي جاء فيها إثبات الحكمة في أفعاله تعالى، ومن هذه الآيات أذكر:

* **الآية الأولى:** قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل: ٦٩].

يقول الرازي في تفسير هذه الآية: إن الله ﷻ قد خلق الأجزاء النافعة في الهواء، ومن ثم ألقاها على أطراف الأشجار والأوراق، ومن ثم ألهم النحل إلى جمعها بعد هذا التفرق: «وكل ذلك أمور عجيبة دالة على أن إله العالم بنى ترتيبه

---

(١) التفسير الكبير ٢٤/ ٥٨.

(٢) راجع: د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر ص١٩٥، وراجع: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ١٤٢.

على رعاية الحكمة والمصلحة، والله أعلم»[١].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[النحل: ٧٠].

يقول الرازي بعد أن أبطل القول بأن انتقال الإنسان من مرحلة إلى مرحلة أخرى يرجع إلى طبيعة الإنسان ـ وهو قول الطبائعيين ـ يقول الرازي: «ولما بطل هذا القول وجب القطع بإسناد هذه الأحوال إلى الإله القادر المختار الحكيم الرحيم الذي يدبر أبدان الحيوانات على الوجه الموافق لمصالحها، وهو المطلوب»[٢].

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة: ٢] يقول الرازي: «لما خلق الله العالم مطابقاً لمصالح العباد موافقاً لمنافعهم كان الإحكام والإتقان ظاهرين في العالم الأعلى والعالم الأسفل، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً، فثبت بما ذكرنا أن قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يدل على وجود الإله... ويدل على كونه في نهاية الحكمة»[٣].

فكلام الرازي يوحي أنه يثبت الحكمة فما معنى قوله: «إله العالم بنى ترتيبه على **رعاية الحكمة والمصلحة**»[٤]؟ وما معنى قوله: «الإله القادر المختار الحكيم الرحيم الذي يدبر أبدان الحيوانات على **الوجه الموافق لمصالحها**» وما معنى قوله: **«لما خلق العالم مطابقاً لمصالح العباد موافقاً لمنافعهم...»**[٥]؟

---

(١) التفسير الكبير ٢٠/ ٢٣٩.

(٢) التفسير الكبير ٢٠/ ٢٤١.

(٣) الرازي: التفسير الكبير ١/ ١٦٣.

(٤) الرازي: التفسير الكبير ٢٠/ ٢٣٩.

(٥) الرازي: التفسير الكبير ٢٠/ ٢٤١ وأمثلة هذا كثير في كتابه «التفسير الكبير».

لكن يصرح بنفي الحكمة والتعليل في جميع كتبه مما لا يدع مجالاً للشك أنه من نفاة القول بالتعليل، ولقد قدم العديد من الأدلة العقلية والنقلية لإثبات ذلك، وللجمع بين الأقوال نقول: لا بد أن يكون للحكمة التي نفاها الرازي معنى يخالف معنى الحكمة التي أثبتها، وإلا كان ذلك تناقضاً ظاهراً، فالحكمة التي ينفيها الرازي هي الحكمة المشتملة على الغرض والقصد في الفعل، أما الحكمة التي يثبتها فهي حكمة ليست مشتملة على الغرض والقصد، والتي تظهر بوضوح فيما يفعله من وجوه الإتقان والإحكام، وكما يقول **أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند ـ حفظه الله ـ**: «وإلى ذلك يذهب كل الأشاعرة فهم يتفقون على نفي الغرض والعلة الموجبة، ولم نسمع أن أحداً منهم قال: إن الله ليس حكيماً»[1]، ويرى **أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند** ـ حفظه الله ـ أن السبب في هذا الموقف المضطرب الذي وقع فيه الأشاعرة يرجع إلى «أنهم ظنوا أن تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة أو الغاية يجعل الفعل الإلهي خاضعاً لمعنى مفروض عليه من خارج الفاعل، وفي هذا تعجيز للقدرة الإلهية، وتقييد لشمول الإرادة، كيف يجوز ذلك عندهم والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وهو على كل شيء قدير؟! **فلم يحرصوا على نفي الحكمة التي معناها إتقان الصنعة، ولكن حرصوا على نفي العلة والغرض الذي من شأنه التعجيز والتقييد للقدرة والإرادة**، ولقد أرادوا من وراء نفي العلة أن يثبتوا لله كمال القدرة التي لا تحد بغاية ولا تقصد إلى تحصيل غرض، وشمول الإرادة التي لا تقف عند علة، فهو سبحانه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[الأنبياء: ٢٣]»[2].

---

(١) د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي ص١٩٢، وراجع: د/ حمودة غرابة: الأشعري ص١٦٧.

(٢) د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي ص١٩٢.

أما بالنسبة للأدلة التي قدمها الإمام الرازي سواء منها العقلية أو النقلية، فإنها لم تسلم من النقد، أما الأدلة النقلية، فقد رأينا أن الرازي وأصحابه الأشاعرة يقولون: «**إنه ليس في القرآن لام التعليل في أفعاله الله، بل ليس منه إلا لام العاقبة**»[(١)]، وهذا الكلام مخالف لما ذهب إليه جمهور المسلمين، فقد ذكر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «أن الجمهور يقولون: **بل** لام التعليل داخلة في أفعال الله تعالى وأحكامه»[(٢)].

وأما الأدلة العقلية التي ذكرها الرازي **فهي أدلة جدلية، لا ترقى في دلالتها إلى درجة اليقين**، هدفها فقط الرد على الخصم ودحض رأيه[(٣)].

ويلاحظ أن القاسم المشترك بينها هو أن إثبات الغرض والعلة، إما أن يؤدي إلى التسلسل وهو محال، أو يؤدي إلى قدم العالم والمحدثات بشكل عام، أو كون الله تعالى ناقصاً مستكملاً بغيره ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ.

ولقد أجاب مثبتو الحكمة على أدلة الرازي بالتفصيل، فنجد مثلاً ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) يتتبع أدلة الرازي وأصحابه في كتابه «شفاء العليل» دليلاً دليلاً فيجيب على كل دليل منها بأكثر من جواب، وتتسم أجوبته جميعاً بالقوة والإقناع[(٤)]،

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ١٤٢، وقارن مع الرازي: التفسير الكبير ١٧/ ٢٠٥، حيث يقول: «إن لام التعليل في أفعال الله تعالى محال».

(٢) السابق نفس الصفحة.

(٣) د/ الجليند: قضية الخير والشر ص٢٠٣.

(٤) راجع: ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص٤٥٥ ـ ٥٧٤، تحقيق: د/ السيد محمد السيد سعيد محمود، دار الحديث القاهرة، ط٢، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، وراجع أيضاً: د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

ومن ذلك أذكر جوابه عن دليل الرازي الأول: **وهو القول إن القول: بالتعليل يقتضي أن يكون الله تعالى** ناقصاً مستكملاً بغيره.

الجواب الأول: ما معنى القول: إن من فعل فعلاً لغرض كان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره؟ هل يعني ذلك أنه يكون عادماً لشيء من الكمال الذي لا يجب أن يكون له قبل حدوث ذلك المراد، أم يعني أنه عادم لما ليس كمالاً قبل وجوده؟ أم أنه يعني شيئاً آخر؟

فإن كان الأول فهو باطل؛ لأنه لا يلزم من فعل لغرض حصوله أولى من عدمه أن يكون عادماً لشيء من الكمال الواجب قبل حدوث المراد، فإنه يمتنع أن يكون كمالاً قبل حصوله.

وإن كان المقصود هو المعنى الثاني، فإن عدم ذلك لا يكون نقصاً، لأن الغرض ليس كمالاً قبل وجوده، وما ليس بكمال في وقت لا يكون عدمه نقصاً فيه، فوجود الحكم المطلوبة والغايات وقت وجودها هو الكمال، وعدمها حينئذ نقص، وعدمها وقت عدمها كمال، ووجودها حينئذ نقص، وبالتالي يكون النافي للحكم والتعليل هو الذي ينسب إلى الله تعالى النقص، لا المثبت لها.

وأما إن كان يقصد بكلامه أمراً ثالثاً فلا بد من توضيح ذلك ليرد عليه(١).

الجواب الثاني: إن الله تعالى يفعل لأجل أمر هو أحب إليه من عدمه، فحصول مراده الذي يحبه، وفعل لأجله، هو غاية الكمال، وعدمه هو النقص.

إذن فمن يقدر على تحصيل ما يحبه، وفعله في الوقت الذي يحب، على

---

(١) راجع: ابن قيم الجوزية: شفاء العليل ص٤٥٥، وراجع: د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

الوجه الذي يحب، فهو الكامل حقاً، لا من لا محبوب له، أوله محبوب لا يقدر على فعله[١].

الجواب الثالث: إن إثبات الحكمة كمال لله تعالى، ونفيها نقص، ولقد أجمعت الأمة على انتفاء النقص عن الله تعالى، فالعلم بانتفائه عن الله من أعلى العلوم الضرورية المستقرة في فطر الخلق، إذن فالقول بتعطيل أفعاله ﷻ عن الحكم والغايات المحمودة يلزم عنه النقص، وهو محال، «ولزوم النقص من انتفاء الحكم أظهر في العقول والفطر والعلوم الضرورية والنظرية من لزوم النقص من إثبات ذلك»[٢].

أما قول الرازي: إن إثبات التعليل يلزم عنه التسلسل في العلل، **فقد أجاب عنه مثبتو الحكمة بأكثر من جواب**[٣]، أذكر منها اثنين:

الجواب الأول: إن التسلسل في الحوادث المستقبلة لا في الحوادث الماضية، فإذا فعل فعلاً لحكمة، فإن هذه الحكمة تحصل بعد الفعل، فإن كانت هذه الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها، كان تسلسلاً في المستقبل، وهذه الحكمة الحاصلة محبوبة له، وسبب لحكمة ثانية، فلا يزال الله يحدث من الحكم ما يحبه، ويجعله سبباً لما يحبه، والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين[٤].

الجواب الثاني: إن الله تعالى خالق كل شيء و«كل ما سوى الله محدث

---

(١) راجع: السابق ص٤٥٦، وراجع: د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر ص٢٠٤.

(٢) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل ص٤٥٧.

(٣) راجع: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ١٤٦ ـ ١٤٧، وابن قيم الجوزية: شفاء العليل ص٤٦١ ـ ٤٦٨.

(٤) راجع: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ١٤٦.

مخلوق بعد أن لم يكن، كما أخبرت الرسل أن الله خالق كل شيء، وإن كان النوع لم يزل متجدداً، كما في الحوادث المستقبلة: كل منها حادث مخلوق، وهي لا تزال تحدث شيئاً بعد شيء... ولا يكون المخلوق إلا مسبوقاً بالعدم»[1].

*** تعقيب:**

تبين لنا بعد أن انتهينا من عرض الآراء في هذه المسألة، أن الخلاف فيها كان خلافاً حقيقياً يقوم على اختلاف كل فريق في تحديد المصطلحات، فمثلاً الاختلاف في تفسير مفهوم الحكمة عند كل من المعتزلة والأشاعرة، قادهم إلى الاختلاف في تعليل أفعاله تعالى، حيث أثبت المعتزلة الحكمة والتعليل، في حين نفاها الأشاعرة، وكذلك خلافهم في مفهوم العدل قد كان سبباً في اختلافهم في مسائل «التعديل والتجوير» فبينما نرى أن المعتزلة يصفون الله بالعدل، أي لا يفعل القبائح، ولا الشرور، ولا المعاصي، وينزهونه عن الظلم، فهو لا يفعل إلا الخير والعدل والصلاح لعباده.

في حين ذهب الأشاعرة إلى أن كون الله تعالى عادلاً، أي له حرية التصرف فيما يملك، فهو عادل حكيم يتصرف في ملكه كيف يشاء، وكل ذلك عدل منه، فالعدل عندهم هو ما للفاعل أن يفعله، ولذلك أجازوا أن يخلف الله وعده، وأجازوا أن يدخل الكفار الجنة، ويدخل المؤمنين النار، ولا يسمى ذلك ظلماً ولا جوراً لأنه يتصرف في ملكه؛ قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[الأنبياء: ٢٣].

ولقد كان الإمام الرازي في هذه المسألة متابعاً لأصحابه الأشاعرة، فهو ينفي تعليل أفعال الله تعالى بالغرض، والمصالح، والحكم، ويقدم أدلته العقلية والنقلية لإثبات ذلك، مع أنه هو وسائر الأشاعرة والمعتزلة متفقون على وصفه تعالى

(١) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ١٤٩.

بالحكمة، لكن وكما بينا سابقاً، فقد فهم كل منهم الحكمة بخلاف ما فهمه الآخر، مما أدى إلى هذا الاختلاف الذي وجدناه في هذه المسألة.

والفريقان ـ المعتزلة والأشاعرة ـ قد جانبهم الصواب، فقد أخطأ المعتزلة عندما قيدوا الإرادة الإلهية، وطبقوا عليها المعايير الإنسانية ظناً منهم أن في ذلك تنزيهاً لله تعالى عن النقائص، في حين كان الخطأ الذي وقع به الأشاعرة هو نفيهم للحكمة والتعليل الذي أثبتها الله لنفسه، وذلك لمجرد تأكيد عموم القدرة والمشيئة[1].

فموقف الأشاعرة غير متفق مع تكرر معنى الغائية في آيات القرآن، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[المؤمنون: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾[ص: ٢٧]، فهذه الآيات وغيرها الكثير أثبتت الحكمة والغرض في أفعاله تعالى، وبذلك يكون الأشاعرة قد خالفوا هذه النصوص، فالعالم أعد لحياة الإنسان وازدهاره، ولمعرفة ربه، فتتحقق له سعادته العاجلة والآجلة، وكل ما في الوجود ينم عن حكمة، ويهدف إلى غاية[2].

فإثبات الحكمة الإلهية هو الأحوط والأصوب من نفيها، فالله تعالى حكيم في فعله وقوله، وأفعاله صادرة عن حكمه بالغة لأجلها فعل ما فعل، فلا يفعل عبثاً، ولا لغير معنى ومصلحة مقصودة بالفعل، فأفعاله ناشئة عن أسباب فعل بها ما أراد، وهذا ثابت في القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع السلف[3]، وهو ما يؤكده

---

(١) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٤٣.

(٢) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٤١.

(٣) راجع: د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر ص٢٠٠.

أستاذنا الدكتور/ محمد السيد الجليند بقوله «**لقد تنوعت مصادر التعبير عن هذا المعنى في القرآن والسنة المطهرة مما يدل على وجوبه وثبوته لله**»[1]، وهذه الأنواع هي[2]:

النوع الأول: تصريح القرآن الكريم بلفظ الحكمة ومشتقاتها، وجعلها صفة مدح وكمال، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[البقرة: ٢٦٩].

النوع الثاني: تعليل أفعال الله تعالى في مواضع متفرقة في القرآن الكريم نحو قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ﴾[النساء: ١٦٥].

النوع الثالث: ورود الجزاء مقروناً بسببه في كثير من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[يوسف: ٢٤]، ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ﴾[الأعراف: ١٧٠].

النوع الرابع: في بعض الآيات يرتب رفع الحكم القدري والكوني لعلة وجود المانع به، فالعلة في عدم الفعل كانت وجود المانع، ولولا وجود المانع لحصل هذا الفعل، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾[الزخرف: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[الشورى: ٢٧].

إذن فالقول الحق هو **إثبات الغايات المحمودة لأفعاله تعالى**[3] **والتعليل لما يمكن، والتسليم لما يخفى**، لأن الله ستر كثيراً من حكمه عن الخلق، وليس في

---

(١) د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر ص٢٠٠.

(٢) راجع: السابق ص٢٠٠ ـ ٢٠٢.

(٣) راجع: ابن قيم الجوزية ص٤٥١ وما بعدها، وأ/ نوران الجزيري الغائية عند الأشاعرة ص٣١١.

قدرة عقول البشر معرفة حكم الله تعالى كلها، لعجز العقول عن ذلك[1].

وبالانتهاء من هذا الفصل نكون قد أنهينا الكلام عن الباب الثاني «الإلهيات» وننتقل للحديث عن الباب الثالث «العالم» لنتعرف على رأي الإمام الرازي فيه.

❑❑❑

(١) د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٤٣.

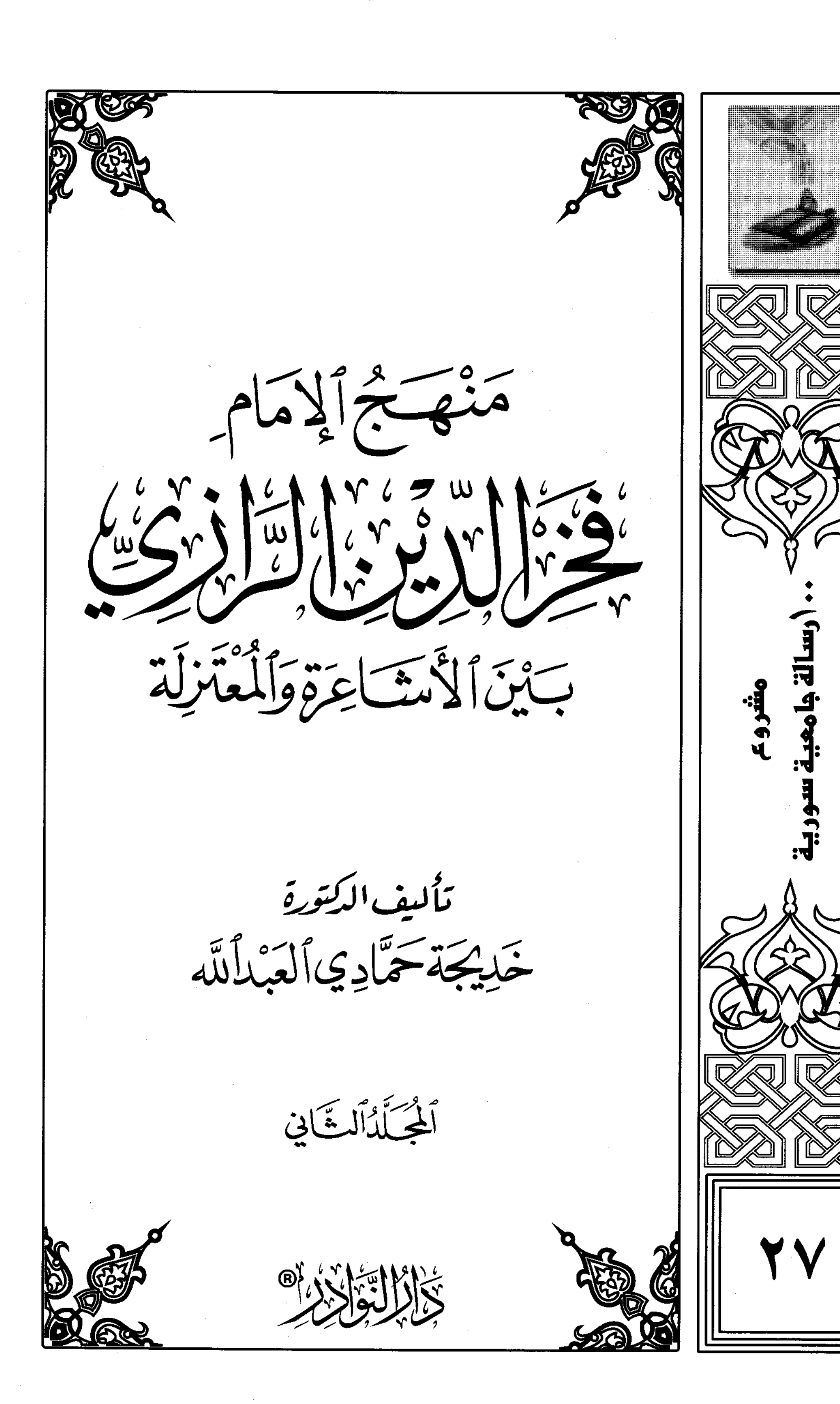




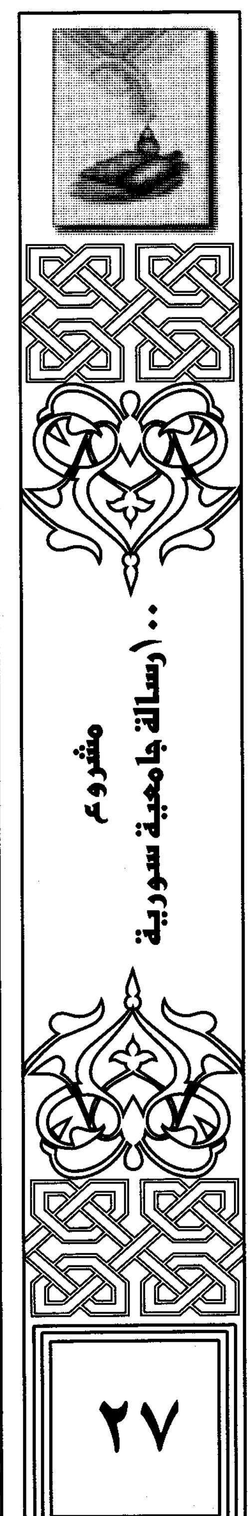
فهرس الموضوعات






منهج الإمام
فخر الدين الرازي
بين الأشاعرة والمعتزلة
تأليف الدكتورة
خديجة حمّادي العبدالله
المجلّد الثاني
دار النوادر
مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية
٢٧







﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ
وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾

صدق الله العظيم

[النمل: ١٩]

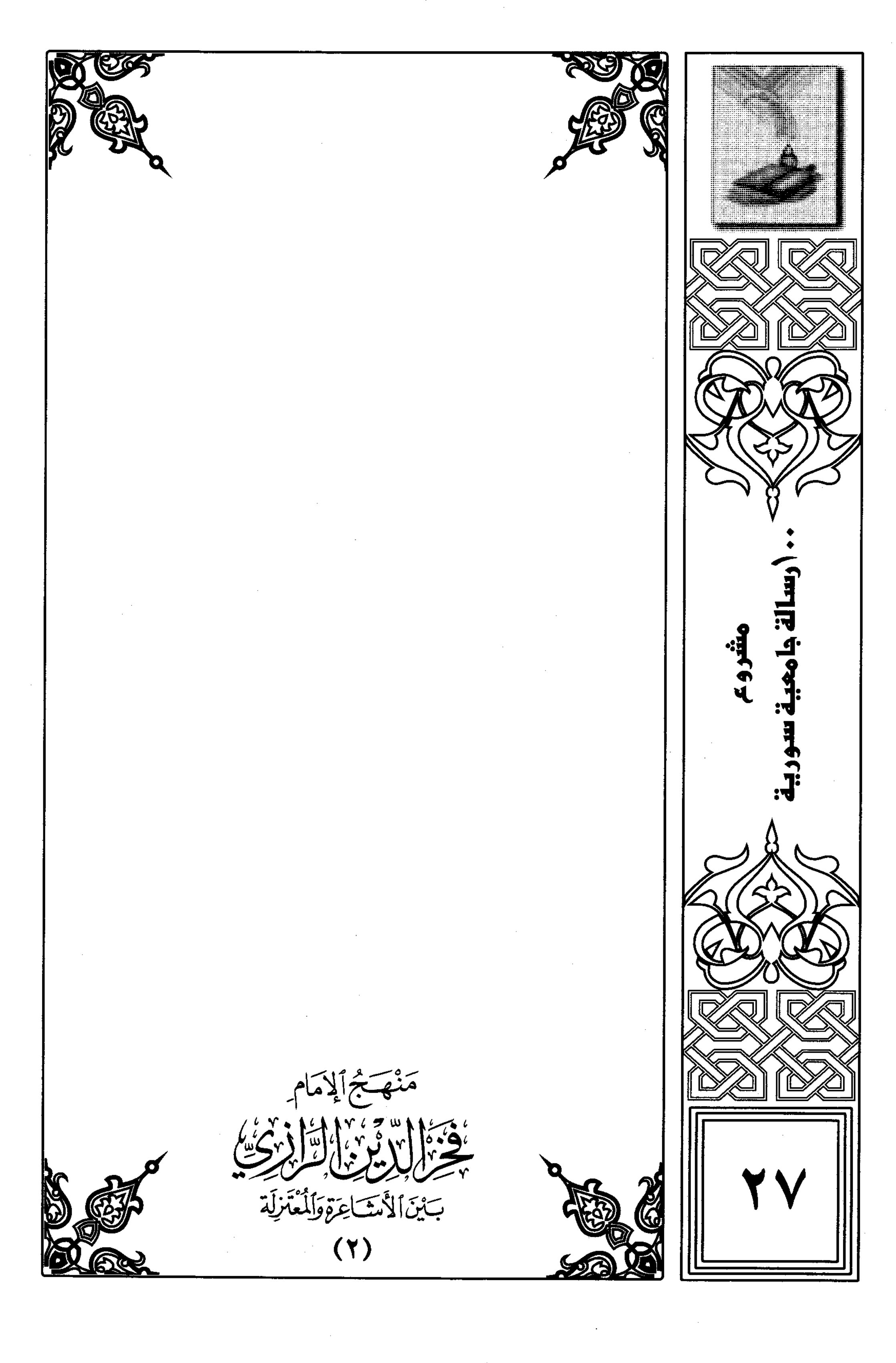
«ولقد اختبرت الطرق الكلامية،

فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم»

الإمام فخر الدين الرازي

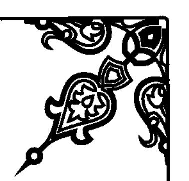
أصل هذا الكتاب أطروحة علمية تقدمت بها المؤلفة إلى جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، بإشراف أ. د. مصطفى حلمي، وأ. د. محمد السيد الجليند، وناقشها أ. د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، وأ. د. محمد قاسم، وحازت بها المؤلفة درجة الدكتوراه، برتبة الشرف الأولى، وذلك في ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

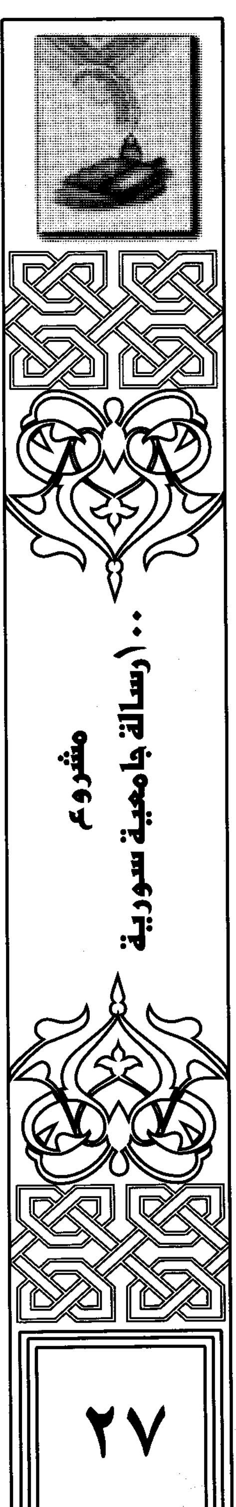


مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية
٢٧
منهج الإمام
فخر الدين الرازي
بين الأشاعرة والمعتزلة
(٢)







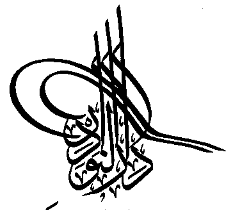
الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

ردمك : ٧ـ٧ ، ـ ٤٨٢ ـ ٩٩٣٣ ـ ٩٧٨ : ISBN



9789933482077



سورية - لبنان - الكويت

مُؤَسَّسَة دَار النَّوَادِر م. ف - سُورِيَة ● شَرِكَة دَار النَّوَادِر اللُّبْنَانِيَّة ش. م. م - لُبْنَان ● شَرِكَة دَار النَّوَادِر الكُوَيْتِيَّة ذ. م. م - الكُوَيْت

سورية - دمشق - ص. ب : ٣٤٣٠٦ - هاتف : ٢٢٢٧٠٠١ - فاكس : ٢٢٢٧٠١١ (٠٠٩٦٣١١)

لبنان - بيروت - ص. ب: ١٤/٥١٨٠ - هاتف : ٦٥٢٥٢٨ - فاكس : ٦٥٢٥٢٩ (٠٠٩٦١١)

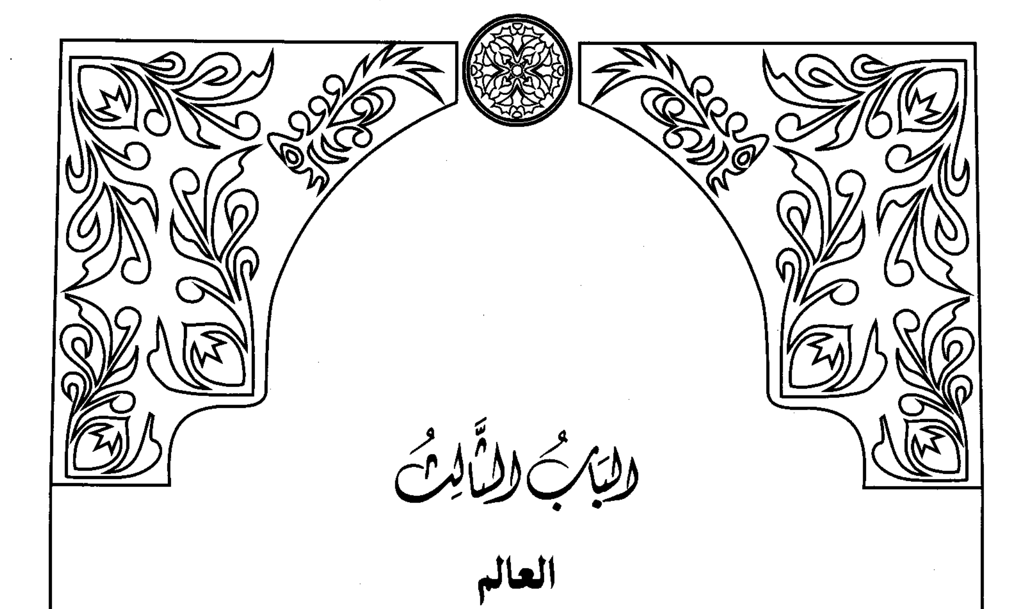
الكويت - الصالحية - برج السحاب - ص. ب : ٤٣١٦ حولي - الرمز البريدي : ٣٢٠٤٦

هاتف : ٢٢٢٧٣٧٢٥ - فاكس : ٢٢٢٧٣٧٢٦ (٠٠٩٦٥)

www.daralnawader.com info@daralnawader.com

أُسِّسَت سَنَة : ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م نُورُ الدِّين طَالِب المُدِير العَام وَالرَّئِيس التَّنفِيذِي





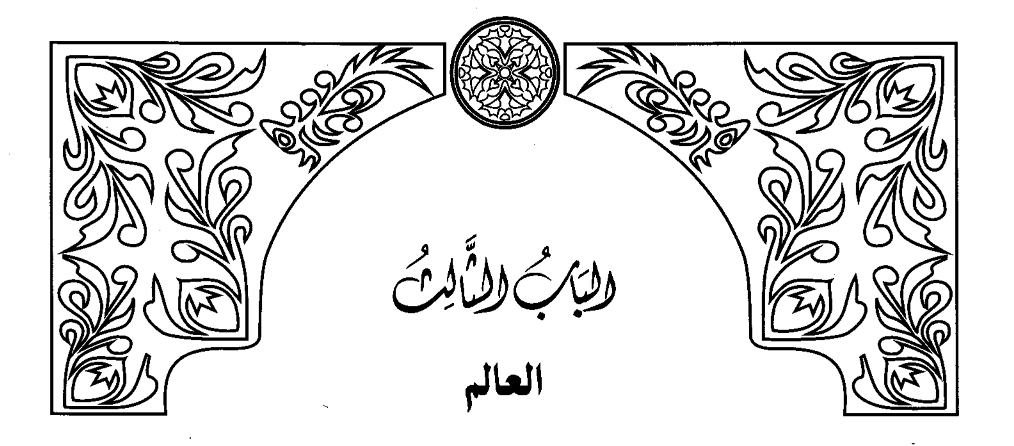
الباب الثالث

العالم

* الفصل الأول: خلق العالم.
* الفصل الثاني: الجوهر الفرد وشيئية المعدوم.
* الفصل الثالث: المكان، والخلاء، والزمان.
* الفصل الرابع: السببية وفكرة العادة.





*** تمهيد:**

بحث المتكلمون في العالم باعتباره فعل الله ﷻ، وصنعه[1]، وباعتباره دليلاً على وجود الله تعالى، فالنظر والتفكر في العالم يعد وسيلة من الوسائل التي قد يصل الإنسان من خلالها إلى الإيمان بوجود إله خالق مدبر لهذا العالم.

ستتناول في هذا الباب الفصول التالية:

الأول: خلق العالم.

الثاني: الجوهر الفرد وشيئية المعدوم.

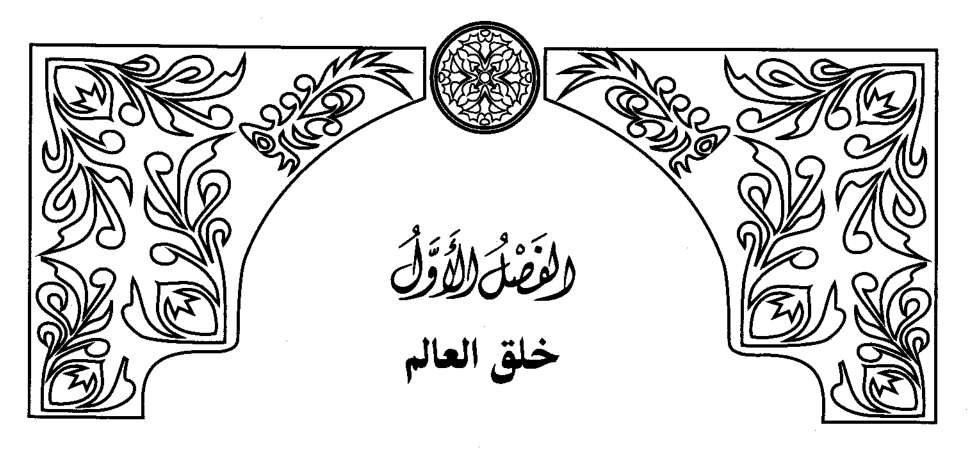
الثالث: المكان، والخلاء، والزمان.

الرابع: السببية وفكرة العادة.

* * *

(١) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٣٧٧.





الفصل الأول

خلق العالم

* **تمهيد:**

مسألة وجود العالم هل هو قديم أم محدث، من المشكلات العقلية التي شغلت المفكرين قديماً وحديثاً على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، فالعقل الإنساني يثير الكثير من التساؤلات، بإزاء العالم وغيره، فيتساءل عن ماهية هذا العالم وكيفية حدوثه؟ وهل هو قديم أم محدث؟ أم أنه وجد مصادفة فلا خلق ولا خالق! وهذا بالطبع يقودنا للبحث في فكرة الخلق، هل هو خلق مباشر من الله تعالى! أم عن طريق وسائط؟ وهل الخلق اختراع كامل من لا شيء، أم من مادة سابقة عليه؟! وهناك الكثير من الأسئلة التي شغلت أذهان المفكرين، وحاولوا الإجابة عنها، ومن هنا نشأت الاختلافات حول مسألة «**قدم العالم أو حدوثه**» فمنهم من زعم أن العالم محدث خلق بعد عدم سابق، ومنهم من قال: العالم أزلي قديم، ومنهم، ومنهم... ومما زاد في صعوبة هذه المسألة، وجعلها من المشكلات الشائكة هي كيف يستطيع هذا الإنسان أن يحكم بأزلية العالم، وهو نفسه لم يشهد أمر خلقه، فلا يحق له التحدث عن أمر لم يشهده، أو عن سر وجوده، فكيف به يتحدث عن سر وجود العالم كله، فعملية الخلق سر من الأسرار التي يقف العقل الإنساني أمامه عاجزاً[1].

وسنعرض في هذا الفصل للآراء في حدوث العالم وقدمه، وموقف الإمام

---

(١) راجع: د/ محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ص١٣٤، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة مخيمر، مصر (د. ت).

الرازي منها، وقبل عرض الآراء في هذه المسألة، سنعرض لتعريف العالم عند المتكلمين.

أولاً ـ تعريف العالم:

العالم لغة: الخلق كله، وقيل: هو ما احتواه بطن الفلك... ولا واحد للعالم من لفظه، لأن عالماً جمع أشياء مختلفة، فإن جعل عالم اسماً لواحد منها صار جمعاً لأشياء متفقة، والجمع عالمون، ولا يجمع شيء على فاعل بالواو والنون إلا هذا، وقيل: جمع العالم الخلق العوالم[١].

اصطلاحاً: العالم من المصطلحات التي اتفق المتكلمون على معناه، مع الاختلاف في العبارات، فقد عرفه الرازي بقوله: «العالم كل موجود سوى الله تعالى»[٢]، ويعرفه الباقلاني (ت٤٠٣هـ) بأنه: «العالم محدث، وهو عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى»[٣] و«لا ينفك علويه وسفليه من أن يكون جسماً مؤلفاً أو جوهراً منفرداً، أو عرضاً محمولاً»[٤].

ويعرفه البغدادي (ت٤٢٩هـ) بقوله: العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله تعالى، والعالم عند البغدادي نوعان اثنان: «جواهر وأعراض»[٥].

---

(١) لسان العرب ص٣٠٨٥، ومصطفى محمود إبراهيم: المصطلح الكلامي وتطوره حتى نهاية القرن الخامس الهجري ص٣٧٨، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، ٢٠٠٢م، قسم الفلسفة الإسلامية.

(٢) الأربعين ١/ ٩١، ويقول في التفسير الكبير: «إن لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله». التفسير الكبير ١/ ١٦٣ وهو نفس تعريف من سبقه من الأشاعرة.

(٣) الباقلاني: الإنصاف ص٣٠.

(٤) الباقلاني: الإنصاف ص١٧.

(٥) البغدادي: أصول الدين ص٢٢، وراجع: الفرق بين الفرق ص٣٢٨.

وأما الجويني (ت٤٧٨هـ) فيعرفه بقوله: «العالم عند سلف الأمة: عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى»، وعند خلف الأمة: عبارة عن الجواهر والأعراض[(١)].

أما المعتزلة، فنجد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) يقول في تعريفه: «إن العالم إنما نعني به هذه الأجسام التي نعلمها بالمشاهدة وعلى سبيل الضرورة، ونعلم من حالها أنها لا يصح أن تكون محدثة قديمة معاً، ولا أن تخرج من أن تكون بهاتين الصفتين، فلا بد من أن تكون إما محدثة وإما قديمة، فلا يعلم ذلك إلا بالنظر والتفكير»[(٢)].

ويلاحظ من التعريفات السابقة اتفاق المتكلمين على تعريف العالم، وإن اختلفت عباراتهم في حده، فالعالم عندهم موجود سوى الله تعالى، ويدخل فيه جميع الموجودات العلوية والسفلية، ويلاحظ أيضاً اتفاق المعنى الاصطلاحي مع المعنى اللغوي.

ثانياً ـ الآراء في خلق العالم وقدمه:

ويمكننا حصر الآراء في هذه المسألة في ثلاثة اتجاهات هي:

الاتجاه الأول: القول: إن العالم محدث الذات والصفات، ويمثله علماء الكلام، حيث ذهب المتكلمون إلى القول بحدوث العالم، وأن الله تعالى قد خلقه من العدم، وهو علة وجوده، فعليه يكون العالم محدثاً بذاته وصفاته[(٣)].

---

(١) الجويني: اللمع ص٧٦، وراجع: تعريفه في الإرشاد ص١٧، والعقيدة النظامية ص١٦، وراجع: د/ فوقية حسين: الجويني ص١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد): ١/ ١٧٤.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٢٩، المحصل ص٢٧٦، طبعة مكتبة دار التراث، والمطالب العالية ٤/ ١٩ وما بعدها.

الاتجاه الثاني: القول: إن العالم أزلي أبدي بجواهره وأعراضه، إلا الحركات والأوضاع، فإن كل واحدة منها حادث ومسبوق بآخر حادث[1]، وينسب الرازي هذا الرأي لأرسطو، وبرقلس[2]، والفارابي (ت٣٣٩هـ)[3]، وابن سينا[4] (ت٤٢٨هـ)، فالعالم عندهم قديم بذاته وصفاته، فلا خلق، ولا خالق، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن هيولى الأجسام العنصرية هيولاها قديمة، وأما صورها وأعراضها فكل واحد منها مسبوق بآخر لا إلى بداية، أي أن الأفلاك متحركة مستمرة من الأزل إلى الأبد بلا سكون أصلاً، أما العنصريات فهي عندهم قديمة بموادها، وبصورها الجسمية بنوعها، فالمادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها. فيكون نوعها مستمر الوجود يتعاقب أفرادها أولاً وأبداً ويصورها النوعية بجنسها، وإلى هذا المذهب ذهب شراح أرسطو وأتباعه من المتقدمين كثاوفراسطس[5]..........................

---

(١) راجع: المحصل ص٢٧٦، والأربعين ١/ ٢٩.

(٢) **وبرقلس**: هو القائل بالدهر، الذي تجرد للرد عليه يحيى النحوي بكتاب كبير صنفه في ذلك، له تصانيف في الحكمة منها: كتاب حدود أوائل الطبيعيات، وكتاب شرح أفلاطون أن النفس غير مائية ثلاث مقالات، وكتاب تفسير وصايا فيثاغورس الذهبية، كتاب برقلس في المثل، راجع: القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٦٣.

(٣) **الفارابي**: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، ينسب إلى ولاية فاراب، واختلف في أصله أهو تركي أم فارسي، عاش بين سنتي ٢٥٩ - ٣٣٩هـ، وله مؤلفات كثيرة، قيل: ١٢٨ كتاباً ورسالة، راجع: دائرة المعارف الإسلامية: مادة أبو نصر الفارابي، وعيون المسائل، وفيلسوف العرب، والمعلم الثاني.

(٤) **ابن سينا**: هو أبو علي ابن سينا، يلقب بالشيخ الرئيس، مات سنة ٤٢٨هـ، بهمذان، له مؤلفات كثيرة منها: الشفاء، النجاة، الإشارات، راجع: دائرة المعارف الإسلامية، عبارة ابن سينا.

(٥) **ثاوفراسطس**: أوثامسطيوس بحكيم، كان ابن أخي أرسطو طاليس، وأحد تلاميذه الأخذين =

وثامسطيوس[١]، ومن المتأخرين ابن سينا (ت٤٢٨هـ)[٢].

الاتجاه الثالث: يرى أصحاب هذا الاتجاه أن العالم قديم بالزمان، فالعالم قديم الذات محدث الصفات، وينسب الرازي[٣] (ت٦٠٦هـ)، والشهرستاني[٤] (ت٥٤٨هـ) والإيجي[٥] (ت٧٥٦هـ) هذا القول للفلاسفة قبل أرسطو: واختلف أصحاب هذا الاتجاه في الذوات الموجودة التي تكون العالم، فالبعض قال: إنها جسم، وهم بدورهم اختلفوا في هذا الجسم، فمنهم من قال: إنه الماء، ومنهم من

= عنه الحكمة، وأحد الأصفياء الأوصياء الذين وصى إليهم أرسطوطاليس، وهو الذي تصدر بعده للإقراء بدار التعليم، وكان عالماً حاذقاً مقصوداً لهذا الشأن، صنف التصانيف ومن مؤلفاته: كتاب الآثار العلوية مقالة واحدة، كتاب الأدب مقالة واحدة، كتاب ما بعد الطبيعة مقالة واحدة، كتاب الحس والمحسوس وأسباب النبات، راجع: القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء. ص٧٥.

(١) **ثامسطيوس:** كان فيلسوفاً، وكان كاتباً لليوليلنس المرتد إلى مذهب الفلاسفة عن النصرانية وزمانه بعد زمان جالينوس، وله من الكتب بعد التفاسير، كتاب ليوليانس في التدبير، كتاب الرسالة إلى ليوليان الملك، راجع: القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٧٥ ـ ٧٦.

(٢) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٣٠، والمطالب العالية ٤/ ٢٥، والمحصل ص٢٧٧، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٥، وراجع: د/ محمد عاطف العراقي: والنزعة العقلية عند ابن رشد ص٨٣، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩م، وراجع الغزالي في: المنقذ من الضلال، حيث ينسب هذا الاتجاه إلى طائفة من الأقدمين (الدهريين) ص٨٠ وص٨٧، ط٥، ١٣٨٥هـ، وراجع: محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ص٢١، دار المعارف بمصر، ط: ١٩٧٥م.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٣٠، والمحصل ص٢٧٧، والمطالب العالية ٤/ ٢٤.

(٤) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٥ ـ ٦.

(٥) راجع: الإيجي: المواقف في علم الكلام ص٢٤٤ ـ ٢٤٥.

قال: إنه الهواء. . . هذا بالنسبة للقائلين: إن الذوات التي منها العالم هي الجسم، أما بالنسبة للقائلين: إن الذوات التي تكون منها العالم ما كانت أجساماً، فقد اختلفوا في ماهيته، فذهب الثنوية[١] من المجوس إلى أنه النور والظلمة، وأن العالم تولد من امتزاجهما، وذهب البعض الآخر إلى أن أصل الأجسام هو الوحدات، وهي أمور قديمة بذواتها، بينما ذهب البعض الآخر إلى أن الأجسام مركبة من الهيولى والصورة، وأن الهيولى قديمة، وكانت خالية عن الجسم، ثم حدثت الصورة الجسمية فيها، فحدثت الأجسام[٢]، وينتهي أصحاب هذا الاتجاه إلى القول: إن العالم قديم الذات، ومحدث الصفات.

هذه هي مجمل الأقوال في خلق العالم، ومن الجدير بالذكر أن هناك من **توقف في الحكم على العالم بالقدم أو الحدوث** كجالينوس[٣] الذي ورد عنه في

---

(١) **الثنوية**: إحدى الفرق الكفرية، وأصحاب الاثنين الأزليين، قالوا بإلهين النور وعنه يصدر الخير والظلمة وعنها يصدر الشر، وفي امتزاجهما يتكون أصل العالم وسموا ثبوتية لقولهم باثنين أزليين، وهم أربع فرق المانوية أتباع ماني بن فاتك، والديصانية أتباع ديصان، والمرقونية أصحاب مرقيون وهم طائفة من النصارى أقرب إلى المنانوية والديصانية والمزدكية أتباع مزدك بن نامذان، وكان دخول الثنوية في مذاهب الفلاسفة المسلمين عن طريق الفلسفة المشائية، راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ٨٠ وما بعدها، والماتريدي: التوحيد ص٣٥ ـ ٣٧، والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص١٣٨ ـ ١٤٢، د/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص١٤٧.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٣٠ ـ ٣١، وراجع: د/ محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٨٤.

(٣) **جالينوس**: فيلسوف طبيعي يوناني مات سنة ١٩٩م، من مؤلفاته: منهج الطب، وفن الطب، والشفاء، والتاريخ الفلسفي، راجع: د/ عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة ١/ ٤٤٤.

مرضه أنه قال لبعض تلاميذه: اكتبوا عني ما علمت أن العالم قديم أو حادث[١].

وإذا أردنا أن نعرف موقف المسلمين في مسألة العالم هل هو قديم أم محدث، فإننا نستطيع حصر الآراء في اتجاهين اثنين هما:

الاتجاه الأول: القول بحدوث العالم وخلقه من العدم، وهو قول جميع المتكلمين من معتزلة، وأشاعرة، وماتريدية، وقول علماء السلف، وبعض الفلاسفة والصوفية[٢].

الاتجاه الثاني: القول بقدم العالم، وأن العلاقة بين العالم والله هي علاقة المعلوم بعلته، أو المظهر بحقيقته، والقائلون بهذا القول فسروا الصدور بالفيض، أو التجلي، وقد تأثر هذا الفريق بفلسفات وأفكار من خارج البيئة الإسلامية[٣]، فتأثروا بفلاسفة اليونان خاصة أفلاطون[٤]........................

---

(١) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٣٢، والمحصل ص٢٨٥، والمطالب العالية ٤/ ٢٧، وراجع: الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٨٦ ـ ٨٧، والإيجي: المواقف ص٢٤٥، ود/ محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٨٣، ومذاهب فلاسفة المشرق ص٤٠، ط١، ١٩٧٢م، دار المعارف، مصر، وراجع: د/ منشاوي عبد الرحمن إسماعيل: في تاريخ الفكر الفلسفي ص٢٧١، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

(٢) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٣٧٩، وراجع: د/ منشاوي عبد الرحمن إسماعيل: في تاريخ الفكر الفلسفي ص٢٧٥.

(٣) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٣٧٩، وراجع د/ محمد حسيني أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبو بركات البغدادي ص١٥٣، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٩٣م.

(٤) ذهب **أفلاطون** إلى أن الله يخلق الأشياء الحسية على غرار المعاني الأبدية، ولكنه يخلق هذه الأشياء من مادة سابقة تسمى بالمكان الأبدي أو المستودع الذي تخرج منه الأشياء، وهذه =

وأرسطو(١)، كما تأثروا بمذهب الأفلاطونية المحدثة ممثلة في شخص أفلوطين(٢)

= المادة التي خلق منها العالم قديمة، كانت في حالة فوضى، فنظمها الله. [راجع: د/ محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ص١٢٩، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨٤ ـ ٧٨، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، طبعة ثانية منقحة ومزيدة، ط: ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م].

(١) **أما أرسطو**: فهو يصرح بقدم العالم، ويرى أن المادة الأولى قديمة كالإله نفسه، وأن العالم يتحرك من القدم حركة لا نهاية لها، وإن الله هو المحرك له لكن ليس بطريقة مباشرة، فيقول: «هناك ضرورة لأن تكون (الهيولى) غير قابلة للهلك وغير مخلوقة»، فالله عند أرسطو هو المحرك الأول للعالم، والحركة قديمة، فالعالم قديم.

راجع: د/ محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ص١٢٩، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٧٩، والزركان: فخر الدين الرازي ص٣٣٦، ويذكر دي بور أن المسلمين كرهوا فلسفة أرسطو لقوله بقدم العالم.

راجع: دائرة المعارف الإسلامية ٢/ ٥٨٢، دي بور: مادة أرسطو، مطبوعات الشعب، القاهرة، تاريخ الإيداع بدار الكتب ١٩٦٩م.

(٢) **أما أفلوطين**: فقد قال بنظرية الفيض، التي تقوم على أن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد مثله، فالواحد لا يقبل الانقسام، وعن هذا الواحد فاض العقلي الكلي الذي هو أقل كمالاً منها، لذلك فهو يقبل القسمة، وعن هذا العقل فاضت النفس الكلية، ثم انبثقت الأشياء المادية عن هذه النفس، راجع: د/ عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص١٣٦ وما بعدها، ود/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: موقف ابن تيمية من الفكر الإسلامي ص١٨٧ ـ ١٨٨، ود/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص٣، ويوسف كرم: الفلسفة اليونانية ص٣٩٢، وراجع: د/ إبراهيم محمد تركي: نظريات نشأة الكون ص٦١ ـ ٦٢، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط: ٢٠٠٢م، ونظرية الفيض عند أفلوطين مبنية على عدد من القضايا هي:

١ ـ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فلا تصدر الكثرة مباشرة عنه فيفترض وجود وسائط بين الواحد الحق والكثرة، وتتدرج هذه الوسائط تنازلياً، وآخر مراتب الفيوضات هي المادة. =

وأتباعه من بعده[١]، فقد ذهب هؤلاء إلى القول بقدم العالم، أو قدم المادة الأولى التي تكونت أجزاء العالم منها[٢]، وما إلى ذلك. . . وانتهى الأمر بالنسبة لمتابعة جمهور فلاسفة الإسلام لفلاسفة اليونان إلى القول بقدم العالم، وأنه محايث لوجود الله تعالى، غير متأخر عنه بزمان أو مدة، وممن اعتنق مذهب أرسطو في قدم العالم أذكر الفارابي (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ)، كما اعتنق كل من الفارابي[٣]،

= ٢ ـ يحدث الفيض نتيجة التأمل، فعندما يتأمل المفارق ذاته ينتج عن ذلك ظهور موجود آخر، مع عدم نقصان الموجود الأول.

٣ ـ تتم عملية الفيض من الواحد من سائر الأقانيم بطريقة تلقائية ضرورية، فالعالم إذاً لم ينشأ عن الله تعالى عن طريق الخلق.

٤ ـ لا تخضع الأقانيم الثلاثة لمقولة الزمان، فالزمان والمكان لا يختصان إلا بالأشياء المحسوسة، لذا فلا يمكن القول: إن للعالم بداية زمانية، لأن النفس التي هي علة وجوده غير خاضعة للزمان.

راجع: نظريات نشأة الكون ص٦١ ـ ٦٢، وللتفصيل: راجع: أفلوطين: التساعية الرابعة، ترجمة: الدكتور فؤاد زكريا، القاهرة، ١٩٧٠م.

ولقد تعرضت هذه النظرية للنقد الشديد من قبل المتكلمين، ومن قبل بعض الفلاسفة المسلمين أمثال أبو بركات البغدادي: راجع: المعتبر في الحكمة ٣/ ١٤٩ ـ ١٥٨، وابن رشد، راجع: د/ محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ص١٣١ ـ ١٣٢، ود/ محمد عاطف العراقي والنزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص١٣٦ ـ ١٤٣.

(١) راجع: د/ محمد حسيني أبو سعدة: الشهرستاني وموقفه النقدي ص٨٨، وراجع له أيضاً: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ص١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨٧.

(٣) راجع: د/ محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ص١٣١، ود/ محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان ص٢٦ ـ ٢٧.

وابن سينا، والسهروردي[١] (ت٥٨٧هـ) القول بنظرية الفيض الأفلاطونية مع اختلافات بسيطة بينهم[٢].

وبما أن القول بقدم العالم يتعارض مع جوهر العقيدة الإسلامية، لذا فقد ذهب بعض الفلاسفة، ومنهم ابن سينا، إلى التحوير في أقوال فلاسفة اليونان لتتفق مع جوهر الإسلام، فذهب ابن سينا إلى تحوير رأي أرسطو في قدم العالم، فقال بحدوث العالم حدوثاً إبداعياً لا زمانياً[٣]، كما نجده أيضاً يقرب نظرية الفيض إلى الشريعة الإسلامية، فيستدل بقول رسول الله ﷺ: **«أول ما خلق الله العقل»**[٤]،

---

(١) **السهروردي**: هو شهاب الدين السهروردي، ولد سُهرورد في إيران، مات مشنوقاً في حلب بعد محاكمته بتهمة الكفر بأمر صلاح الدين الأيوبي، يدعوه تلاميذه بالشيخ الشهيد، ويسميه كتاب السير بالشيخ المقتول، وتسمى فلسفته بالفلسفة الإشراقية، من مؤلفاته: حكمة الإشراق، توفي سنة (٥٨٧هـ). راجع: د/ عبد المنعم حفني: الموسوعة الفلسفية ص٢٤٨.

(٢) راجع: محمد حسين أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبي بركات البغدادي ص١٥٧ ـ ١٥٩.

(٣) راجع: د/ محمد حسيني أبو سعدة: الشهرستاني وموقفه النقدي ص٨٨، ود/ محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان ص٣٣ ـ ٣٤، راجع: د/ ياسين عريبي: «إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية» ص٥١ وما بعدها، مقال: بمجلة الحكم (مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية) جامعة الفاتح ـ كلية التربية ـ العدد الأول ـ السنة الأولى شوال ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

(٤) هذا الحديث «موضوع» وكذب عند أهل العلم بالحديث، راجع: الصاغاني: رسالة في الأحاديث الموضوعة ص٩٤، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م، وراجع: د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: موقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي: حيث أحال الدكتور مراجعة هذا الكلام في الكتب التالية، وراجع: تعليق: د/ رشاد سالم: الصفوية ٢/ ٨٠ ـ ٨١.

وقوله ﷺ: **«أول ما خلق الله القلم»**[١]، على أن الحديث الأول فيه إشارة إلى دوام الخلق، أما الحديث الثاني فإشارة إلى دوام الأمر، فالأول عقل، ثم نفس، ثم جرم السماء، ثم مواد العناصر الأربعة بصورهما، ومواردها مشتركة، وصورها مختلفة[٢].

وبعد هـذا العرض الموجـز لآراء العلماء على اختلاف مذاهبهم في مسألة خلق العالم، فإننا سنلقي الضوء على موقف وجهود كل من المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة من خلال عرض رأي الإمام الرازي، مع العلم أن الإجماع يكاد يكون منعقداً بين المتكلمين جميعاً على أن الله تعالى خالق العالم بكل جزئياته، وأن العالم محدث ومخلوق لله، خلقه بعد أن لم يكن[٣].

ولقد كان للمعتزلة والأشاعرة من بعدهم جهود جبارة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وكل ما جاءت به من حقائق وتعاليم، ومن هذه المسائل التي دافع عنها المتكلمون مسألة خلق العالم، فقد جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء.

---

(١) أخرجه الترمذي: عن عبادة بن الصامت: الجامع الصحيح: (ك) القدر، (ب) ما جاء في الرضا بالقضاء، قال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه، وفي سنده عبد الواحد وهو ضعيف، راجع: التذكرة ٢/ ١٠٧٩، وأخرجه أبو داود في سنة (ك) السنة (ب) في القدر، وفي سنده جعفر بن مسافر، وهو صدوق ربما أخطأ، وفيه الوليد بن رباح وهو صدوق، وفيه أبو حفصة (حبيش بن شريح)، وهو مقبول، راجع: التذكرة على التوالي ١/ ٢٤٧، ٣/ ١٨٤١، ١/ ٢٨٩، وأخرجه البيهقي عن ابن عباس: سنن البيهقي الكبرى ٩/ ٣.

(٢) راجع: ابن سينا: الرسالة العرشية ص١٠٥، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ١٣٥٣هـ.

(٣) راجع: د/ إبراهيم محمد تركي: نظريات نشأة الكون ص١٠٥.

ثالثاً ـ خلق العالم في القرآن الكريم:

إن فكرة خلق العالم في القرآن الكريم واضحة، في أن هذا العالم مخلوق حادث، فلو جمع ما في القرآن عن الكون لأمكن الخروج منه بعلم كوني خالص، فكلام القرآن صريح في بيان أصل العالم، وكيفية حدوثه وانتهائه[١].

ولقد كان كلام القرآن عن خلق العالم منطلقاً أساسياً للأفكار الكلامية، فالمتكلمون حين توسعوا في بحث المسائل المتعلقة بالخلق، كان هدفهم تقرير فكرة الخلق الديني في مواجهة الأفكار والنظريات المخالفة، فعلى الرغم من استخدام المتكلمين نظريات فلسفية، مثل نظرية «الجوهر الفرد»، ونظرية «الكمون»، وذلك لتقرير فكرة الخلق الديني، إلا أنهم لم يخرجوا من الإطار الديني، فقد قاموا بتكييف هذه النظريات بحيث تتلاءم مع ما قاله الإله الخالق بالمعنى الديني[٢].

إذن فالأساس الذي بنى عليه المتكلمون نظرتهم في حدوث العالم هو القرآن الكريم، ولمعرفة مذهب المتكلمين لا بد أولاً من البحث في المفهوم الديني للخلق.

ويقدم لنا القرآن صورة واضحة مجملة ومفصلة أحياناً لخلق العالم وما فيه، ففي كثير من الآيات تأكيد على أن الله تعالى هو خالق كل شيء، فأول آية نزلت على سيدنا محمد ﷺ، كان فيها الإخبار عن خلق الله، قال تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾[العلق: ١]، وهناك آيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ﴾[الأنعام: ١٠٢]، كذلك قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ

(١) راجع: د/ سامي نصر لطف: نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين، تاريخ الفرق وبعض مشكلاتها ص٦٤ ـ ٦٥، ط١، القاهرة، ١٩٧٨م.

(٢) راجع: د/ إبراهيم محمد تركي: نظريات نشأة الكون ص٧١.

شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾[الزمر: ٦٢]. إذن فالقول: إن الله تعالى هو الخالق لكل شيء يعتبر من أهم الأصول العقدية[1]، فهذه الآيات لا تدع مجالاً للشك بأن الله هو الخالق لكل شيء، حتى إن هناك بعض الآيات التي فصلت عملية الخلق، فأشارت إلى خلق السماوات والأرض في ستة أيام، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾[الحديد: ٤]، فقد خصص يومين اثنين لخلق السماوات، وأربعة أيام لخلق الأرض وما عليها.

والخلق في القرآن الكريم على نوعين اثنين:

- النوع الأول:

خلق إبداع، وهـو خلق أشياء من لا شيء، أي من العدم (إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان) وهو الإبداع[2]، مثاله: خلق الأجرام السماوية، «وخلق العناصر الأربعة: الماء، والنار، والهواء، والتراب»[3]، فهذه المخلوقات هي أقدم في الوجود بالزمان مما خلق منها بعد ذلك، ومن الآيات التي تشير إلى خلق هذه العناصر الأولى أذكر قوله تعالى في الماء: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ

---

(١) راجع: إبراهيم محمد تركي: نظريات نشأة الكون ص٧٦.

(٢) راجع: الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن ص٤٩، وراجع المعجم الفلسفي ص٨١، و(مجمع اللغة العربية ـ مصر) ـ القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، وراجع الجرجاني: التعريفات ص٢١، وراجع: الغزالي معيار العلم ص٢٦١، وراجع: د/ محمد حسيني أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ص١٥٠.

(٣) راجع: د/ محمـد حسيني أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ص١٥٠.

أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾[هود: ٧]، فالماء موجود قبل خلق السماوات والأرض، وفي آية أخرى جاء قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾[النور: ٤٥]، فمن الماء خلق كل شيء حي نباتاً، وحيواناً، وإنساناً، وجاء في النار قوله تعالى: ﴿ وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴾[الحجر: ٢٧].

وأما التراب فقد جاء قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ﴾[الحج: ٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾[الروم: ٢٠]، وأما الهواء، فنجد قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[البقرة: ١٦٤]، وهو خالق الشمس والقمر، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[الأنبياء: ٣٣].

ـ النوع الثاني:

خلق التكوين، أي خلق أشياء من أشياء مخلوقة قبلها(١) مثل خلق الموجودات والأجسام، كالجماد والنبات، والحيوان، والإنسان، من العناصر الأربعة المخلوقة من قبل، وأمثلة ذلك كثيرة في القرآن الكريم، والفرق بين خلق الإبداع، وخلق التكوين أن الأول: هو الخلق من العدم، أي إيجاد الشيء من لا شيء، أما الثاني:

---

(١) راجع: المعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية مصر) ص٨١، ود/ محمد حسيني أبو سعدة: الوجود الخلود في فلسفة أبي البركات ص١٥٠، وراجع: الأصفهاني المفردات في غريب القرآن ص١٥٧ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر (د. ت)، الفِيرُوزَابادي: القاموس المحيط ٣/ ٢٢١.

فمعناه الخلق من مادة سابقة عليه، أي إيجاد شيء من شيء، ولذلك نجد أن الله تعالى يقول في خلق السماوات والأرض: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[البقرة: ١١٧]، بينما نجده في خلق الإنسان يقول: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾[العلق: ٢]، ولم يقل: بديع الإنسان، فالإبداع أعم من الخلق(١).

وأشار القرآن الكريم إلى أن عملية الخلق في الكون لم تتوقف بعد ستة الأيام، وإنما هي مستمرة ومتجددة، فالله تعالى يخلق أشياء بعد أشياء، يخلق النباتات والحيوانات والبشر، فهي عملية مستمرة(٢)، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ۝ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ﴾ [الأنعام: ٩٥ ـ ٩٦]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾[الحجر: ٨٦]، والله تعالى يحفظ الكون وكل ما فيه، فعناية الله تعالى دائمة.

فكرة الخلق بالكلمة:

وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[يس: ٨٢]، وفي هذه الآية دلالة على أن الله تعالى هو الفاعل على الحقيقة في عملية الخلق، فإذا أراد شيئاً يقول له: «كن»، «فيكون»، وفيه دلالة على أن الخلق مباشر، وأن الله تعالى يخلق ما يشاء دون وجود وسطاء، مع تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين، وفكرة الخلق بالكلمة كما وردت بالقرآن الكريم تؤدي

---

(١) راجع: الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن ص١٥، والفِيرُوزَابادي: القاموس المحيط ٣/ ٢٢١.

(٢) راجع: د/ أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات ص١٥١ ـ ١٥٢، وراجع: د/ يحيى هويدي محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص٧٥ ـ ٧٧، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: ١٩٦٥م.

إلى الاعتقاد بعلم الله بالجزئيات[١].

موقف الإمام فخر الدين الرازي:

ونستطيع القول: إن الرازي من القائلين بحدوث العالم، فعلى الرغم من تصريحه بأن هذه المسألة مسألة «قدم وحدوث العالم» من المسائل الصعبة، وأنه لم يرد في القرآن الكريم، ولا في غيره من الكتب السماوية، نص صريح بأن العالم حادث، لذلك فهو يختار في ـ آخر كتبه ـ «المطالب العالية» التوقف فيها، إلا أننا نلمح في مذهبه القول بالحدوث وذلك لعدة أسباب:

أولاً: الرازي من القائلين بالجوهر الفرد، ولقد تبنى أكثر المتكلمين نظرية الجوهر الفرد لإثبات حدوث العالم.

ثانياً: يصرح الرازي دائماً بأن الموجودات حادثة، والحادث لا بد له من محدث، وأدلة حدوثها أنها محل للحوادث (من الصفات والأعراض)، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

ثالثاً: يرفض نظرية الفيض، وينتقدها ـ كما سنرى ـ لذلك فهو يرفض قول الفلاسفة بأن أفعال الله ﷻ قديمة؛ لكونه ﷻ قديماً أزلياً، ويرى أن هذا لا يكون إلا بالنسبة للموجب بالذات، أما في الفاعل المختار، فيصح أن يتأخر فعله عنه تأخراً يطول أو يقصر حسب مشيئته تعالى[٢].

رابعاً: يؤكد الرازي على حدوث العالم في أغلب كتبه (الأربعين، والمحصل، والمعالم في أصول الدين، والمناظرات...)، ويعول على أنه العالم ممكن،

---

(١) راجع: د/ إبراهيم تركي: نظريات نشأة الكون ص٩٤، ود/ أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات ص١٥٢.

(٢) راجع: الرازي: شرح الإشارات ١/ ٢٣٤.

ومركب، ومفتقر، ولا يخلو عن الحوادث.

وهذا كله دليل على أن الرازي من القائلين بحدوث العالم.

مادة الخلق:

يرى الرازي أن الله تعالى خلق الكون من العدم، ويفصل ذلك متأثراً بالقرآن الكريم، فقد خلق الله تعالى السماء من الدخان، وخلق الأرض من زبد البحر، أما الماء فقد خلقه من جوهرة لطيفة ذابت حياءً من نظرة الله، وخلق الجنة من الرحمة، وخلق الملائكة من النور، وخلق الجن من النار، وخلق عيسى عليه السلام من نفخ جبريل عليه السلام، وخلق الإنسان من سلالة من طين، وآدم من التراب، وسائر الأحياء من الماء، وناقة صالح من الحجارة، وخلق الثعبان من عصى موسى عليه السلام، وخلق حواء من ضلع آدم عليه السلام، وسائر الأحياء من الماء «**وكل المواد من العدم المحض**»[1].

كيفية خلق الله للعالم:

تعددت النظريات التي تحاول تفسير كيفية خلق العالم، هل الخلق كان بطريق الفيض؟ أم بطريق الطفرة؟ أم كان الخلق مباشرة من الله تعالى؟

وفي الحقيقة، فقد اختلفت الآراء والأقوال في ذلك، والإمام الرازي تعرض للحديث عن هذه المسألة، ورفض تفسير الخلق عن طريق نظرية الفيض وانتقدها، كما ورفض القول بالطفرة، وقبل عرض رأي الرازي في كيفية الخلق سنعرض لنقده لنظرية الفيض:

نقد نظرية الفيض:

يرفض الإمام الرازي نظرية الفيض الفلسفية كتفسير لخلق العالم؛ لما تؤدي

---

(١) الرازي: أسرار التنزيل ١/ ٢٩٦.

إليه من سد باب إثبات الصانع، فهو على الرغم من نفيه تعلق موضوع القدم والحدوث بموضوع التوحيد[١]، فإنه يقرر خلافاً للفلاسفة القول بالفاعل المختار الذي يقصد إلى ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بإرادته، وقدرته، وتقديره، وقضائه، وقدره[٢].

ولقد وجه الرازي نقده إلى أهم مبدأين قامت عليهما هذه النظرية وهما:

الأول: قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

الثاني: قولهم بصلاحية الإمكان للعلية.

*** أما المبدأ الأول «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» فقد ذكر الرازي سبع حجج لإبطاله:**

الحجة الأولى: الجسم شيء واحد، وهو مع ذلك يقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض، وهما شيئان[٣].

الحجة الثانية: إن الجوهر عند الفلاسفة مقول على ما تحته قول الجنس، والعقل مندرج تحت جنس الجوهر، ولا بد من تميزه بفصل، فيكون مركباً من الجنس والفصل، وهم شيئان قد صدرا عن الواحد[٤].

الحجة الثالثة: إن الكثرة في المعلول الأول، إما أن تكون كثرة في المقومات، وإما أن تكون الكثرة في السلوب والإضافات.

---

(١) راجع: الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ١/ ٢٤٣.

(٢) راجع: الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ٥٥ ـ ٥٦.

(٣) المحصل ص١٠٥، ط الكليات الأزهرية.

(٤) راجع: المحصل ص١٠٥.

فإن كان الأول فلا بد من الإقرار عندئذ بصدور أمور كثيرة عن الواحد، وأما إن كان الثاني أي الكثرة في السلوب والإضافات، فيقال عندئذ: لقد ثبت لله تعالى سلوب وإضافات لا نهاية لها، فلماذا لا يكون الله تعالى هو مبدئاً مباشراً لكل الموجودات؟[١].

الحجة الرابعة: لقد أسند الفلاسفة للعقل الفعال كل ما في عالم الكون والفساد من الصور والأعراض بحجة أن المستند إلى العقل الفعال هو وجود الكائنات، فيتساءل الرازي: لماذا لم يسندوا كل ذلك إلى واجب الوجود مع العلم أن الوجود أمر واحد، فما الذي يمنعهم من إسناد كل الأشياء إلى واجب الوجود[٢]؟

الحجة الخامسة: العقل الأول عند الفلاسفة ممكن، والسؤال هنا إن كان إمكانه غير موجود، فكيف يكون علة للفلك الموجود؟! أما إن كان موجوداً، فإنه في الحال هذه يكون قد صدر عن الواحد أكثر من واحد، العقل وإمكان العقل[٣].

الحجة السادسة: يسلم الرازي للفلاسفة قولهم: إنه متى كان الشيء مصدراً لأحد المعلولين، كان غيره مصدراً لمعلول آخر، أي ليست الجهة واحدة، لكنه يرى أن هذا الكلام لا يعني تركب ماهية المصدر ـ كما يزعم الفلاسفة ـ فهناك الكثير من الأمثلة التي ترد على هذا القول، منها: أن ما نشاهده من كون مركز الدائرة نقطة محاذية لكل نقط المحيط، لكن وفي نفس الوقت فإن محاذاتها لنقطة معينة غير محاذاتها لنقطة أخرى، ومع ذلك لم يقع التركيب في النقطة[٤].

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٥٠٦.

(٢) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٥٠٦.

(٣) لباب الإشارات والتنبيهات ص١١٤، والمباحث المشرقية ٢/ ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

(٤) راجع: المحصل ص١٠٥.

إذن فهذا يعني أن صدور العالم والمخلوق من الله لا يعني الكثرة في ذاته.

الحجة السابعة: يتألف الفلك ـ عند الفلاسفة ـ من الهيولى والصورة، ومن كل واحدة من المقولات التسع، وهذا يعني إقرار الفلاسفة ببطلان قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[١].

فالقول: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد أوقع الفلاسفة في ظلمات كثيرة بها يصبح واجب الوجود أكثر من واحد، مع احتمال ألا تنتهي العقول عند الحد الذي ذكروه[٢].

أما نقده للمبدأ الثاني لنظرية الفيض وهو صلاحية الإمكان للعلية:

فيذكر الرازي ثلاث حجج لإثبات فساده هي[٣]:

الحجة الأولى: إن الإمكان أمر عدمي ـ على مذهب الفلاسفة ـ والعدم لا يصلح أن يكون مؤثراً في الوجود.

الحجة الثانية: على فرض التسليم بأن الإمكان علة لوجود شيء، فما المانع من كون إمكان الممكن علة لوجود نفسه؟! وبذلك ينقلب الممكن واجباً لذاته وهذا خلف.

الحجة الثالثة: إن تأثير الإمكان في غيره إما أن يحصل بدون مشاركة ذات العقل الأول ووجوده فيكون غنياً في فعله عن الغير، ويترتب على ذلك أن يكون

---

(١) المباحث المشرقية ٢/ ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

(٢) راجع: الرازي: لباب الإشارات ص١١٤.

(٣) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٣٢/ ١٨٤، وراجع: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

غنياً في ذاته عن الغير، وعند ذلك يصبح جوهراً مفارقاً قائماً بذاته، وهذا لم يقل به أحد.

رأي الرازي في كيفية الخلق:

يفرق الإمام الرازي بين أفعال الله تعالى وأفعال الإنسان، ويرى أن الله ﷻ يفعل في اللحظة الخاطفة بقوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، وذلك لينفي شبهة العجز عنه ﷻ.

وأيضاً من أفعاله ما يكون على التراخي والترتيب، لينفي عن ذاته تعالى شبهة الطبع[1]، فهذا التنوع في الخلق دليل على طلاقة القدرة الإلهية، والحكمة، والعلم، والاختيار، والقصد.

إذن فالعالم هو صنع الله، أبدعه ثم خلقه بضروب وأنحاء مختلفة من الفعل الإلهي، وأوجده بعد أن لم يكن موجوداً، فمن العدم خلق مادته الأولى.

والرازي بهذا الرأي يكون متفقاً مع المتكلمين في ما ذهبوا إليه من أن خلق العالم كان من العدم، وفي الوقت نفسه يختلف مع الفلاسفة، وينقد قولهم بالفيض كما ذكرنا.

أدلة حدوث العالم عند الرازي:

قبل أن نذكر أدلة الإمام الرازي على حدوث العالم، لا بد من معرفة معنى الحدوث والقدم عنده، أما المحدث فيرى الرازي أن معناه الممكن المسبوق بالقدم.

ويشرح الرازي أنواع التقدم عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الحديد: ٣].

فيذكر خمسة أقسام للتقدم، قال بها هو ومن سبقه من العلماء، ثم يضيف

---

(١) راجع: الرازي: أسرار التنزيل ١/ ٢٤٨.

لها قسماً سادساً، وهذه الأنواع هي[١]:

الأول: تقدم العلة على المعلول، كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم.

الثاني: التقدم بالذات، ومثاله أن ماهية الاثنين مفتقرة إلى حصول الواحد، أما الواحد فهو غني عن حصول الاثنين.

الثالث: التقدم بالشرف والفضيلة، كتقدم أبي بكر ﷺ على عمر ﷺ.

الرابع: التقدم بالرتبة، وهي إما **حسية** كتقدم الإمام على المأموم، **وعقلية** كتقدم الجنس على النوع.

الخامس: التقدم بالزمان، مثاله تقدم الأب على الابن.

أما القسم **السادس** الذي أضافه الرازي، وعده نوعاً آخر من أنواع التقدم، وهو **تقدم الأمس على اليوم**، فهو ليس تقدماً بالذات، ولا بالشرف، ولا بالرتبة، ولا بالزمان، ولا تقدم بالعلة، بل هو تقدم آخر، وعليه فلماذا لا يكون **تقدم عدم العالم على وجوده، وتقدم وجود الله على وجود العالم من هذا الوجه**[٢].

أما كيفية ذلك التقدم فليس عند العقل منها خبر، «لأن كل ما يخطر ببال العقل فإنه لا بد وأن يقترن به حال من الزمان، وقد دل الدليل على أن ذلك محال، فإذن كونه تعالى أولاً معلوم على سبيل التفصيل والإحاطة بحقيقة تلك الأولية، فليس عند عقول الخلق منه أثر»[٣].

---

(١) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٢٣ ـ ٢٦، والتفسير الكبير ٢٩/ ٤٤٤ ـ ٤٤٥، ونهاية العقول ص٢٩٦ ـ ٢٩٩، والإشارات (شرح الطوسي والرازي) ١/ ٢٢٩.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٢٧، والتفسير الكبير ٢٩/ ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٣) التفسير الكبير ٢٩/ ٤٤٦.

في حين ذهب الفلاسفة إلى أن تقدم الله على العالم بالذات، فالعالم ممكن لذاته والممكن لذاته يستحق لذاته ألا يستحق الوجود، وصيرورته مستحقاً للوجود يكون من غيره، وما بالذات قبل ما بالغير، فعدمه قبل وجوده قبلية بالذات بالاتفاق[1].

أما الأدلة التي ذكرها الرازي لإثبات حدوث العالم فهي[2]:

بعد أن أبطل الرازي أدلة الفلاسفة على قدم العالم، انتقل لإثبات حدوث العالم فذكر عدة أدلة منها:

الدليل الأول: حجة الحركة والسكون، فالأجسام لو كانت أزلية، لكانت في الأزل إما متحركة، أو ساكنة، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونها أزلية. ويعتمد دليل الرازي هذا على **منهج برهان الخلف**، فهو يبرهن على استحالة دعوى الخصم (أزلية الأجسام) بإثبات أن هذا القول يؤدي إلى المحال وهو القول بكون الأجسام في الأزل ساكنة ومتحركة، وهذا محال، وما يفضي إلى المحال محال، إذن القول بأزلية الأجسام محال.

ولقد أثبت الرازي بطلان كون الحركة في الأزل بعدة براهين، كما أثبت أيضاً أن السكون وصف ثبوتي، وغير أزلي، وبذلك أبطل الرازي القول بقدم الأجسام، وهذا الدليل هو نفس دليل المتكلمين المبني على أن (الجسم لا يخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)، وأول من قال بهذ الدليل هو

---

(١) الأربعين ١/ ٢٥.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٣٢ ـ ٣٤، ونهاية العقول ١/ ٢٨٧ ـ ٤٦١، والخمسين ١٨/ ٢٢، والمحصل ص٢٨٦ وما بعدها، ط مكتبة دار التراث، والمعالم ص٢٠ ـ ٢١.

العلاف (ت٢٣٥هـ)[١].

ويسمى «دليل الدعاوي الأربع»؛ لأنه مبني على دعاوي أربع كل منها تحتاج إلى الإثبات»[٢]، وصار هذا الدليل بعد العلاف هو المعتمد في إثبات حدوث العالم، ليس عند المعتزلة فحسب[٣]، بل عند جمهور المتكلمين من المذاهب المختلفة، فالأشاعرة على سبيل المثال يعولون على هذا الدليل تعويلاً كبيراً[٤].

فالباقلاني (ت٤٠٣هـ) يستدل بحدوث الأعراض على حدوث العالم[٥]، والبغدادي (ت٤٢٩هـ) كذلك يعتمد على هذا الدليل لإثبات حدوث الأجسام[٦].

الدليل الثاني: حجة إمكان ما سوى الله، فكل ما سوى الله (واجب الوجود الواحد) ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محدث، إذن فكل ما سوى الله فإنه

---

(١) راجع: محمد صالح محمد السيد: خلق العالم عند المعتزلة ص٨٢، رسالة علمية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، إشراف: د/ أبو الوفا التفتازاني، ١٤٠٠هـ - ١٩٧٩م.

(٢) راجع: الحاكم الجشمي: شرح عيون المسائل ١/ ل ٩٨ ب، ٩٩ أ، وشرح الأصول الخمسة ص٩٦، وراجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين ص١٢٩ - ١٣٠، الناشر مكتبة وهبة، مصر، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٠ - ٣١، ٩٦، والمحيط بالتكليف ص٤٦، ومختصر أصول الدين ١/ ١٧٤، والحاكم الجشمي: شرح عيون المسائل ٩٨ أ - ١٠٦، وابن متوية: التذكرة ص٨١، تحقيق: د/ سامي نصر نصف، وفيصل بدير عون، تصدير: د/ إبراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة (د. ت).

(٤) راجع: الباقلاني: التمهيد ص٤١، الإنصاف ص١٧ - ١٨، والجويني: الإرشاد ص٣٦، والشامل ص١٠٣.

(٥) راجع: التمهيد ٤١ - ٤٢.

(٦) راجع: أصول الدين ص١٠.

محدث، وهذا الدليل على شكل المنهج القياسي الأرسطي، وضع مقدمتين اثنين لإثبات صحة النتيجة، ويرى الرازي أن هذا الدليل يفيد حدوث الأجسام، والأعراض، والنفوس، والهيولى، كما يفيد بأن واجب الوجود واحد، وهو الله ﷻ(١).

لكن لا يلبث الرازي وأن يذكر على هذا الدليل الكثير من الاعتراضات يجيب عن بعضها، ويستخير الله في البعض الآخر(٢).

الدليل الثالث: دليل تناهي أجسام العالم، الأجسام في العالم متناهية في المقدار، وكل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث، فالأجسام محدثة، وهنا يستخدم الرازي المنهج القياسي الأرسطي فهو يرتب أصلين اثنين على وجه آخر، فيقول:

الأجسام متناهية في المقدار

كل ما كان متناهياً فهو محدث

إذن الأجسام محدثة

ولقد اعتمد المعتزلة على هذا الدليل في إثبات تناهي العالم، فالعلاف هو أول من قال بها(٣)، ثم اعتمد عليها المعتزلة من بعده، ومن ثم انتقلت إلى الأشاعرة، ولقد سلك المعتزلة سبلاً متعددة في سبيل إثبات تناهي العالم منها(٤):

١ ـ الاستدلال بصحة الزيادة والنقصان على الأجسام.

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٤٠، والخمسون ص٢٠ ـ ٢١، ونهاية العقول ١/ ٣٨٧ ـ ٤٢١.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٤١.

(٣) راجع: الانتصار ١٥ ـ ١٦.

(٤) راجع: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص٦٩ ـ ٧٠.

٢ ـ طريقة الفصل والقطع.

الدليل الرابع: لو كان الجسم أزلياً لكان حاصلاً في حيز معين، ولو كان في الأزل حاصلاً في حيز معين، لامتنع خروجه عنه، فكان يلزم أن يمنع على كل واحد من أفراد الأجسام كونه متحركاً، ولما كان هذا الثاني باطلاً، كان القول بكون الجسم أزلياً باطلاً، ويلاحظ في هذا الدليل أن الرازي يستخدم **(منهج برهان الخلف)**، فهو يبرهن على استحالة دعوى الخصم (القول بقدم الأجسام) بأن يبين أنه مفض إلى المحال (كون الجسم في حيز معين يمتنع خروجه عنه)، الأمر الذي يمنع كونه متحركاً وهذا باطل، ومحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة، **إذن فالأجسام محدثة**[(١)].

الدليل الخامس: لو كان الجسم قديماً لكان إما لكونه جسماً، أو لكونه مغايراً لكونه جسماً، وكلاهما باطل، إذن فالقول بقدم الأجسام باطل، وأيضاً يستخدم الرازي هنا برهان الخلف.

مما سبق يلاحظ أن الإمام الرازي يستخدم نفس حجج المتكلمين.

وينقد الإمام الرازي قول الفلاسفة بضرورة انتهاء الممكنات إلى واجب الوجود الذي يلزم من قدمه قدم آثاره، وبالتالي قدم العالم، ويرى الرازي أن إرادة الله تعلقت بإحداث العالم في وقت دون وقت لحكمة خفية، فالعالم قبل وجوده كان ممتنعاً، ثم صار ممكناً في ذلك الوقت، فالله هو الذي يرجح أحد الممكنين دون مرجح[(٢)].

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٥١ ـ ٥٢، ونهاية العقول ١/ ٤٢٢ ـ ٤٦١.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٤٤ ـ ٥٢.

فناء العالم:

بحـث العلماء على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم في موضوع الفناء، فكل شيء إلى زوال، لأنه مخلوق لله تعالى، فالإنسان يفنى، وفي رحلة حياته يرى كل شيء حوله يفنى، فهذه السنة الإلهية طاولت كل شيء، الإنسان والحيوان والجماد، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[القصص: ٨٨]، فما يسـري على هذا العالم الصغير (الإنسان)، يسري على هذا العالم الكبير، من أجل ذلك بحث العلماء في مسألة الفناء، فناء العالم، وفي هذا المبحث سنعرض لآرائهم من خلال عدد من النقاط، منها تعريف الفناء، وكيفيته، وطرق إثبات الفناء، وبعض الأحكام المتعلقة بالفناء، والجدير بالذكر هنا أن الإمام الرازي تعرض للحديث عن مسألة فناء العالم، فعرض آراء السابقين عليه في هذه المسألة، حيث ضبط أقوالهم ضبطاً محكماً، ذاكراً أدلة كل رأي، معترضاً حيناً، موافقاً حيناً آخر، ومتوقفاً أحياناً أخرى.

ولقد عرض الرازي رأيه في الفناء من خلال نقطتين رئيستين:

الأولى: الكلام في إثبات صحة عدم العالم.

الثانية: الكلام في كيفية إعدام العالم.

ومن ثم أجاب على عدد من الأسئلة منها:

الأول: هل يجوز الخرق والالتئام على أجرام الفلك؟

الثاني: هل يعدم الله تعالى أجسام العالم؟

ثم ختم كلامه في هذه المسألة بالكلام عن الكيفية التي يتم فيها تخريب العالم.

ما معنى الفناء:

الفناء لغة: «نقيض البقاء، والفعل فني نادر، عن كراع، فهو فانٍ، وقيل: هي لغة بلحارث بن كعب. . . قال: وفني في لغات طيء، وأفناه هو، وتفانى القوم قتلاً:

أفنى بعضهم بعضاً. . . وفني فناء: هرم وأشرف على الموت هرماً»[(١)].

أما في الاصطلاح الكلامي: فقد اختلف المتكلمون حول معنى الفناء، فذهب جمهور المعتزلة ومعهم الزيدية إلى أن العالم يفنى، بمعنى يعدم، أي ينتقل ثانية من الوجود إلى العدم[(٢)].

فيقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): إن «حقيقة الفناء هو العدم»[(٣)]، في حين نجد البعض يرى أن الفناء يعني التبدد والتمزق، فمادة العالم لا تعدم بل تبقى في شكلها الذري، وهذا الرأي ينسب إلى الجاحظ (ت٢٥٦هـ، أو ت٢٥٩هـ)[(٤)].

في صحة فناء العالم:

يذكر الإمام الرازي الآراء في مسألة فناء العالم[(٥)]، فالأجسام إما أن تكون باقية أو غير باقية، وينسب الرازي القول بعدم بقاء الأجسام إلى النظام، حيث زعم النظام (ت٢٣١هـ) أن الله تعالى يحدث الجسم حالاً بعد حال[(٦)].

(١) لسان العرب ١٥/ ٣٤٧٧، وراجع: مصطفى محمود إبراهيم: المصطلح الكلامي وتطوره حتى نهاية القرن الخامس الهجري ص٤١٣، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ٢٠٠٢م.

(٢) راجع: المحلى، عمدة المسترشدين: ٢/ ق٣٠٨، دار الكتب المصرية ٢٨٦٨٥، والشرفي: العدة ص٢٦٥ نقلاً من أحمد عبدالله عارف: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص١٢٤، المكتبة اليمنية، صنعاء، ودار أزال للطباعة، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني ١١/ ٤٣٩، وراجع: الرازي: التفسير الكبير ٢٥/ ٢٠ حيث عرض لمذهب العلماء في معنى الفناء.

(٤) راجع: أحمد عبدالله عارف: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص١٢٤.

(٥) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٦) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٦، وراجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٤١، =

أما القول الأول وهو القول ببقاء الأجسام فهناك ثلاثة أقول فيها:

الأول: إنكار فناء الأجسام.

الثاني: الاعتراف بصحة فنائها.

الثالث: التوقف في الأمرين، وهذا الرأي ينسبه الرازي لأبي الحسين البصري وأصحابه[1].

أما القول الأول: وهو «إنكار فناء الأجسام» فينسبه الرازي إلى الفلاسفة، وجمع من الكرامية[2].

وأما القول الثاني: وهو الاعتراف بصحة فناء الأجسام (العالم)، فقد اختلف القائلون بهذا القول في موضعين اثنين:

الخلاف الأول: هل يستطيع العقل معرفة صحة الفناء أم لا؟

فذهب أبو هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) إلى القول: إنه لا طريق إلى معرفة ذلك غير السمع[3]، في حين ذهب جمهور المسلمين إلى جواز معرفة ذلك عقلاً.

= وحكى الجاحظ عن النظام قوله: إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها، لكن الخياط يرفض نسبة هذا الكلام للنظام، راجع: الخياط: الانتصار ص٥٢، وراجع: د/ أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية ص١٦٠، وأيضاً راجع: كلام البغدادي في الرد على كلام الخياط السابق: الفرق بين الفرق ص١٤١ ـ ١٤٢.

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٣٦.

(٢) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٦، والأربعين ٢/ ٤٤.

(٣) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٦، مقالات الإسلاميين ٢/ ٥٣ ـ ٥٦، وراجع أيضاً: الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٣٦٥.

الخلاف الثاني: وقع في كيفية فناء العالم، وقد حصر الرازي آراء العلماء فيه في ثلاثة أقوال هي[1]:

القول الأول: فناء العالم لإعدام المعدم.

القول الثاني: فناء العالم لحصول ضد.

القول الثالث: فناء العالم لانقطاع شرط.

أما الأول: وهو فناء العالم لإعدام المعدم، ففيه وجهان اثنان:

الوجه الأول: أن الله يعدم العالم بقدرته فيصير معدوماً، كما أوجده في أول الأمر فصار موجوداً، وينسب الرازي هـذا القول للباقلاني[2] (ت٤٠٣هـ) في أحد قوليه، وللجاحظ[3] (ت٢٥٦هـ)، وللزمخشري[4] (ت٥٣٨هـ).

الوجه الثاني: يفنى العالم بقول الله تعالى له: «افن» فيفنى، كما أنه حدث في أول الأمـر لقوله تعالى له: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[يس: ٨٢]، وهذا هو مذهب العلاف (ت٢٣٥هـ)[5].

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧، والأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٥٣ ـ ٥٦، والبغدادي: أصول الدين ص٣٩، والفرق بين الفرق ص١٦٨ ـ ١٦٩، فرسان علم الكلام المعتزلة ص١٥٠ ـ ١٥١.

(٢) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٧، والباقلاني: التمهيد ص١٩، والآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٣٦٥.

(٣) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٧.

(٤) راجع: الزمخشري: الكشاف ٣/ ٢٠٨.

(٥) راجع: أبا الهذيل العلاف ص٧٥، والأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٥٤، وراجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٧.

وأما القول الثاني: وهو فناء العالم لحصول ضد:

فهو مذهب جمهور المعتزلة، حيث يسمون الضد فناء، وبناء على هذا القول يكون **الفناء لأحد احتمالات ثلاثة:**

الأول: يكون الفناء في جهة معينة، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها، وهذا هو مذهب ابن الأخشيد[(١)] (ت٣٢٦هـ).

الثاني: يكون الفناء بأن يحدث الله تعالى في كل جوهر فناء، يقتضي عدم ذلك الجوهر في الزمان الثاني، وذلك لاستحالة قيام العرض بنفسه، ونسب الرازي هذا القول لابن شبيب[(٢)].

الثالث: يكون الفناء بأن يحدثه الله تعالى لا في محل، فتنتفي الجواهر بأسرها حال حدوث ذلك الفناء، وهذا يحتمل وجهين اثنين:

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٧، **وابن الأخشيد هو:** أبو بكر أحمد بن علي الأخشيد. ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة توفي سنة ٣٢٠هـ وقيل ٣٢٦هـ، وكان عمره حينئذ ٥٦ سنة وهو (رأس عظيم من رؤوس المعتزلة) ذكره ابن النديم في الفهرست أثنى عليه ص٢٥٩، وذكر له عدة كتب منها «اختصار كتاب أبي علي في النفي والإثبات»، وكتاب اختصار تفسير الطبري. راجع طبقات المعتزلة ص١٠٠، والبغدادي: الفرق بين الفرق ١٩٣ ـ ١٩٤، وراجع: زهدي جاد الله المعتزلة ص٢٢٥.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٣٧، وراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٥٥، ود/ عبد الفتاح المغربي: الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين ص٩٦، **وابن شبيب هو:** محمد بن شبيب، جمع بين القدر والإرجاع، زعم أن الإيمان هو الإقرار بالله، والمعرفة برسله وبجميع ما جاء من عند الله تعالى، وكل ما لم يختلفوا فيه، والإيمان عنده يتبعض، ويتفاضل الناس فيه. راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٥٣، ٢/ ٥٥، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٠٥، ٢٠٧.

الوجه الأول: أن يكون الفناء الواحد كافياً في إعدام الجواهر، وهذا مذهب أبي هاشم الجبائي[(١)] (ت٣٢١هـ)، والقاضي عبد الجبار[(٢)] (ت٤١٥هـ).

الوجه الثاني: ألا يكون الفناء الواحد كافياً في إعدام الجواهر، بل لا بد من خلق فناء لكل جوهر، وهذا هو مذهب أبي علي الجبائي[(٣)] (ت٣٠٣هـ).

القول الثالث: فناء العالم لانقطاع شرط من شروط وجودها:

وهذا الشرط إما أن يكون قائماً أو لا يكون، أما في حال كون الشرط قائماً، فالجواهر تفنى لانتفاء الأعراض، وهو على قسمين اثنين:

الأول: ينتفي الجوهر لانتفاء كل الأعراض، وهو مذهب من أوجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له، وهذا هو مذهب الجويني[(٤)] (ت٤٧٨هـ).

الثاني: انتفاء الجوهر لانتفاء بعض الأعراض على التعين، وفيه مذهبان:

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٧، القاضي عبد الجبار: المغني ١١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٤، والمقالات الإسلاميين ٢/ ٥٥، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص١١٨، ود/ عصام الدين محمد علي: المعتزلة فرسان علم الكلام ص١٨٧.

(٢) راجع: المغني ١١/ ٤٤١ ـ ٤٥١، حيث يعرض القاضي عبد الجبار مذهبه في الفناء في فصلين، الأول يثبت فيه أن فناء الجواهر لا يصح إلا بضد، ثم في الفصل الثاني يثبت أن «الضد الواحد من ضد الجوهر يجب أن ينفي الجوهر أجمع». راجع: المغني ١١/ ٤٤١ ـ ٤٥١.

(٣) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٣٣٦، والبغدادي: أصول الدين ص٣٩، والفرق بين الفرق ص١٨٤، والأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٥٤، ود/ عبد الفتاح المغربي: الفكر الديني الشرقي وموقف المتكلمين منه ص١٩٦.

(٤) راجع: الجويني: الشامل ص٥١، ١٢١، ٤٣١، والإرشاد ص٤٠ ـ ٤٤، ٥٦، ٦٣.

المذهب الأول: يبقى الجوهر ببقاء قام به يخلقه الله حالاً بعد حال، فإذا أراد الله فناء الجوهر، لم يخلق البقاء فيه فيفنى، وينسب الرازي هذا المذهب لأكثر الأشاعرة حيث يقول: «وهو مذهب أكثر أصحابنا»(١)، وينسبه أيضاً للبلخي (ت٣١٩هـ)(٢).

المذهب الثاني: هو مـذهب من يقول: إن شرط استمرار الجوهر حصول الأكوان (الأعراض) فيـه، وهي غير باقية، فإذا لم يخلق الله ـ تعالى ـ الأكوان في الجوهر، عدم الجوهر، ولقد نسب الرازي هذا القول للباقلاني (ت٤٠٣هـ) في قوله الثاني(٣).

أما في حالة كون الشرط غير قائم، فقد زعم بشر (ت٢١٠هـ) أن الجوهر يبقى ببقاء موجود لا في محل، فإذا عدم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر.

وأما القول الثالث: في صحة فناء العالم فهو التوقف في هذه المسألة:

ذهب أصحاب «أبي الحسين» إلى التوقف في إثبات هذه الصحة وعدمها(٤).

وبعد فهذه هي المذاهب التي ذكرها الرازي في مسألة صحة فناء العالم، وكما رأينا فقد اتفق القائلون بصحة الفناء، بأن الفناء يكون من قبل الله تعالى، والخلاف

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٧، وراجع: البغدادي: أصول الدين ص٣٩، والآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٣٦٦، ود/ عبد الفتاح المغربي: الفكر الديني الشرقي وموقف المتكلمين منه ص١٩٦.

(٢) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٧.

(٣) راجع: الباقلاني: التمهيد ص١٨، وراجع: البغدادي: أصول الدين ص٣٩، والرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٧، والآمدي: أبكار الآفكار ٣/ ٣٦٦، ود/ عبـد الفتاح المغربي: الفكر الديني الشرقي وموقف المتكلمين منه ص١٩٦.

(٤) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٣٧.

الذي وقع بينهم قد وقع في الكيفية التي يحصل بها الفناء، كما أنهم اختلفوا في الطريق الذي يعرف به الفناء، فاقتصر البعض على أن ذلك لا يعرف إلا بالسمع، في حين ذهب جمهور المسلمين إلى جواز معرفة ذلك عن طريق العقل أيضاً، وهو الرأي الراجح.

فهذه هي المذاهب التي عرضها الرازي في مسألة الفناء، أما رأي الرازي نفسه فهو على النحو الآتي:

موقف الرازي من مسألة فناء العالم:

يبحث الإمام الرازي في مسألة فناء العالم في أغلب كتبه إن لم نقل في كتبه ومؤلفاته جميعها، ويدور بحث الرازي في هذه المسألة في الكلام عن عدد من المسائل، منها ضبط المذاهب في فناء العالم (وهو ما ذكرناه سابقاً)، ثم بيان جواز العدم والفناء على العالم، فيعرض رأيه مدعماً بالأدلة، والأمر الملاحظ هنا أن موقف الرازي لم يكن واحداً في كتبه، فقد رفض في بعض كتبه خرق الأفلاك وفناءها، في حين نجده في كتب أخرى يصرح بجواز الفناء، لكن هل يقع الفناء أم لا! فهو يتوقف فيها، وفي كتب أخرى يقرر جواز الفناء ووقوعه بناءً على إخبار الشرع بذلك.

هذا هو رأي الرازي بالإجمال أما رأيه التفصيلي فهو على النحو الآتي:

في إثبات جواز الفناء:

ذهب الرازي في كتابه «المباحث المشرقية»[1]، إلى أن الأفلاك لا تنخرق ولا يجوز عليها الفناء، وهو بهذا الرأي موافق لما ذهب إليه الفلاسفة... لكنه

---

(١) راجع: الرازي المباحث المشرقية ٢/ ٨١ و٩٦.

لم يستقر على هذا الرأي إذ نراه في «نهاية العقول»[١] يصرح بجواز الفناء، لكنه يختار مذهب الجويني[٢] في مسألة وقوع الفناء، وهو التوقف، فيقول: «هل يفنى العالم أم لا؟ توقف إمام الحرمين فيه، **وهو المختار**»[٣]، ويذكر الرازي أدلة القائلين بوقوع الفناء، ويرد عليها[٤].

ثم نجده في كتبه الأخرى مثل «الأربعين»[٥] و«المعالم»[٦] و«أساس التقديس»[٧]، **يختار جواز الفناء ووقوعه**، ويستدل على ذلك بأدلة عقلية ونقلية:

أدلة الرازي:

يذهب الرازي إلى أن الفناء جائز على كل ما سوى الله تعالى، ويستدل على ذلك بأن كل ما سوى الله تعالى محدث، والمحدث ما كانت حقيقته قابلة للعدم والوجود، وهي من لوازم الماهية، وبالتالي فكل ما كان من لوازم الماهية، كان واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهية، فتكون قابلية العدم من لوازم ماهية كل ما سوى الله تعالى، وهذا يقتضي جواز العدم على كل ما سوى الله تعالى[٨]،

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٤٣.

(٢) راجع: الجويني: الإرشاد ص٣١٣ ـ ٣١٥، والعقيدة النظامية ص٧٨، تحقيق: زاهد الكوثري، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

(٣) الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٤٣، وراجع: رأي الجويني في: الإرشاد ص٣١٣ ـ ٣١٥.

(٤) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٥) راجع: الأربعين ٢/ ٤٤ ـ ٥٠.

(٦) راجع: المعالم ص٨٨ ـ ٩٠.

(٧) راجع: أساس التقديس ص١٥٣ ـ ١٥٤، وراجع: التفسير الكبير ٢٥/ ١٨، ٣١/ ٩١، ٢٩/ ٣٥٤، ٣٦٥، ٤١٦.

(٨) راجع: الأربعين ٢/ ٤٤، والمعالم ص٨٨.

لكننا نجد الرازي يرفض هذا الدليل في التفسير الكبير[1]، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[القصص: ٨٨]، فبعد أن عرض الرازي لآراء الناس في معنى الهلاك ـ حيث فسره البعض بالعدم، وفسره البعض الآخر بالإماتة أو تفريق الأجزاء، وغيرهم فسره بكونه قابلاً للهلاك في ذاته ـ وبعد ذلك ذكر الرازي الدليل السابق على جواز الفناء، القائم على فكرة حدوث العالم، ثم وجه له الكثير من النقد والإشكالات وقال فيه: «إلا أنا لما نظرنا في هذه الدلالة ما وجدناها وافية بهذا الغرض»، ويرى الرازي أن الأولى إقامة الدلالة على أن ما سوى الله إما أن يكون متحيزاً، أو قائماً بالمتحيز، ومن ثم إثبات حدوث كل ذلك، وإثبات قابليته للعدم، ليتم البرهان.

ثم يشرع الرازي بإثبات ذلك فيقول الرازي: «والذي يعتمد عليه في هذا الباب أن نقول: ثبت أن صانع العالم واجب الوجود لذاته، فيستحيل وجود موجود آخر واجب لذاته، وإلا لاشتركا في الوجوب وامتاز كل واحد منهما عن الآخر بخصوصيته، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركباً عما به المشاركة، وعما به الممايزة، وكل مركب ممكن مفتقر إلى جزئه...»[2]، ويستمر الرازي في عرض هذا الدليل مثبتاً أن واجب الوجود واحد، وأن كل ما عداه ممكن، وأنه محتاج في وجوده إلى محدث، فيثبت أن كل ما سوى الله تعالى محدث سواء أكان متحيزاً أم قائماً بالمتحيز، أم لا قائماً بالمتحيز.

إذاً فهذا الدليل يقوم على مرحلتين اثنين:

الأولى: إثبات حدوث كل ما سوى الله تعالى.

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢٥/ ٢٠ ـ ٢١.

(٢) الرازي: التفسير الكبير ٢٥/ ٢١.

الثانية: إثبات أن كل محدث قابل للعدم.

وبذلك يثبت أن كل شيء هالك إلا وجهه.

وبعد إثبات الرازي الجواز العقلي للفناء يعرض آراء الفلاسفة وأدلتهم في رفض الفناء ويقوم بالرد عليها، مرجحاً رأيه وهو جواز العدم على كل ما سوى الله تعالى[١].

هل يصح الخرق والالتئام على أجرام الفلك؟:

أنكر الفلاسفة الخرق والالتئام على أجرام الفلك، أما الإمام الرازي فكان له أكثر من رأي، فنجده قد تابع الفلاسفة في كتابه «المباحث المشرقية» فرفض خرق الأفلاك كما رفض القول بفنائها، لكنه في «الأربعين» و«نهاية العقول» و«المعالم» أجاز الخرق واستدل على ذلك بدليلين اثنين:

الأول: يعتمد هذا الدليل على مفهوم الجسمية والماهية، فما دامت جميع الأجسام متساوية في الجسمية، وفي تمام الماهية، فما يصح على واحد منها يصح عليها كلها[٢].

الثاني: تعتمد هذه الحجة أو هذا الدليل على شكل الفلك، فكل واحد من هذه الأفلاك إما أن يكون بسيطاً، أو مركباً من البسائط، والبسيط ما كان كل واحد من جانبيه متساويين في تمام الماهية، وإلا كان مركباً وهذا خلف، وبما أن الجانبين متساويان في تمام الماهية، فكل ما يصح على أحدهما يصح على الآخر، فكما أن فلك القمر يصح أن يماس بمقعره النار، وبمحدبه عطارد، وجب أن يكون عكسه

---

(١) راجع: الأربعين ٢/ ٤٤ ـ ٤٨.

(٢) راجع: الأربعين ٢/ ٤٨ ـ ٤٩، ونهاية العقول ٢/ ٤٤٨، والتفسير الكبير ٣١/ ٧٧، والمعالم ص٩٠، وراجع: المطالب العالية ٦/ ١٨٩.

ممكناً، ومتى كان ذلك كان الخرق والالتئام جائزين على الأفلاك[1]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالنص قد ورد به (بالخرق والالتئام)، فوجب الإقرار به حيث يقول الرازي: «النص قد ورد به فوجب الإقرار به»[2].

إذن فالرازي يثبت جواز الخرق والالتئام بالأدلة العقلية، ويؤكد على وقوعها بناءً على الدليل السمعي.

أما الفلاسفة فاحتجوا على قولهم: إن الخرق والالتئام لا يحصلان إلا بالحركة المستقيمة، والحركة المستقيمة ممتنعة على أجرام الفلك، فيجب القطع بامتناع الخرق والالتئام عليها.

يجيب الرازي على قولهم هذا، بأن كلامهم هذا يصدق على الفلك المحدد الجهات، وهو الفلك الأقصى، أماسائر الأفلاك فلا يجري فيها ألبتة[3].

ويعلق الرازي على حجة الفلاسفة السابقة بقوله: «وأنا أتعجب ههنا من هؤلاء الفلاسفة، فإنهم إنما عولوا في امتناع الخرق والالتئام على الأفلاك على هذا الدليل فقط، ثم إن هذا الدليل لا ينتج المطلوب، إلا في الفلك الأقصى، أما سائر الأفلاك فهـذا الدليل لا يجـري فيها ألبتة، وكيف اكتفوا في إثبات الدعوى العامة بالدليل الخاص؟»[4].

ويدعم الرازي مذهبه، بما ذهب إليه علماء الشريعة والتفسير بأن يوم القيامة تنخرق الأفلاك، وتنهدم الكواكب، إلا العرش لا يتخرب، وهو (الفلك الأقصى

---

(١) راجع: الأربعين ٢/ ٤٩.

(٢) الرازي: المعالم ص٩٠.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٤٩.

(٤) الرازي: الأربعين ٢/ ٤٩.

عندهم) وبالتالي فالقول: إن العرش لا يتخرب لا يقدح في القول بخراب السماوات، فيثبت بذلك أن ما ذكره الفلاسفة ـ لو كان صحيحاً ـ لم يتطرق الطعن إلى ما جاء في القرآن الكريم[1].

هل يعدم الله تعالى أجسام العالم أم لا؟:

بعد أن أثبت الرازي بالدلائل العقلية أن كل ما سوى الله تعالى يصح عليه العدم، أي أثبت الجواز العقلي للفناء لذلك، يقول: إنه «ليس كل ما صح وقع»[2]، أي وإن أثبتنا الجواز العقلي فهذا ليس دليلاً وحده على أن هذا الفناء سيقع، ونقل الرازي اختلاف العلماء في ذلك، وحصر الآراء في اتجاهين اثنين[3].

الاتجاه الأول: يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الفناء يكون بإعدام الذوات والأجزاء ثم إعادتها مرة أخرى.

الاتجاه الثاني: يحدث الفناء بتفريق أجزاء السماوات والأرض وتخريبها، ثم يؤلف الله تعالى بينها مرة أخرى.

ويؤكد الرازي على نقطة مهمة، وهي أن المنهج المتبع في مثل هذه المسائل والقضايا هو الاعتماد على السمع لإثبات الوقوع، أما جواز الوقوع فيمكن إثباته بالدلائل العقلية، فيقول: «واعلم أن الجواز العقلي يمكن إثباته بدلائل العقل، أما وقوع الجائز فلا سبيل إلى إثباته إلا بالسمع»[4].

ويلاحظ هنا أن الرازي بعد قوله السابق يذكر أدلة القاطعين بوقوع الفناء

---

(١) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٥٠.

(٢) الرازي: الأربعين ٢/ ٥٠.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٥٠.

(٤) راجع: الأربعين ٢/ ٥٠.

عن طريق إعدام الذوات والأجزاء، وأدلة القائلين بتفريق الأجزاء دون عدمها[١]، وهو ـ أي الرازي ـ لم يذكر رأيه في هذه المسألة، فلم يوضح لنا في كتابه «الأربعين» وكذلك «التفسير الكبير»[٢] هل الفناء يحصل بتفريق الأجزاء وتخريبها أم بإعدام الذوات والأجرام؟

وأما كيفية تخريب العالم الأكبر:

تطبيقاً للمنهج الذي ذكره الرازي سابقاً، فإنه قد أثبت الجواز العقلي لتخريب العالم، أما عن وقوع هذا التخريب فإنه يعتمد على ما جاء في الشرع حيث يقول: «وأما الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ إلا من القرآن»[٣].

ثم نراه يذكر عدداً من الآيات القرآنية تتحدث عن تخريب العالم، أذكر منها:

قوله تعالى في صفة الأرض: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾[إبراهيم: ٤٨].

أما الجبال: فقد جاء ذكر أحوالها في آيات عديدة منها:

قوله تعالى: ﴿وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً﴾[الحاقة: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا رُجَّتِ ٱلْأَرْضُ رَجًّا ۝ وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا﴾[الواقعة: ٤ ـ ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾[القارعة: ٥].

وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[النمل: ٨٨]، وقوله

---

(١) راجع: الأربعين ٢/ ٥٠ ـ ٥٣.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢٥/ ٢٠ ـ ٢١، وهو يكتفي بعرض رأي كل فريق وأدلته دون أن يذكر رأيه هو.

(٣) الرازي: الأربعين ٢/ ٧٢، وراجع: المعالم ص٩٠، وراجع أيضاً: التفسير الكبير ٢٥/ ١٠٠، ٢٩/ ٢٩.

تعالى: ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ﴾[النبأ: ٢٠].

وأما البحار: فجاء قوله تعالى من صفتها:

﴿وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾[الطور: ٦]، و﴿وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ﴾[الإنفطار: ٣].

وأما السماوات: فقد جاء ذكر صفاتها في آيات منها:

قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنزِيلًا﴾[الفرقان: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ﴾[الانفطار: ١]، و﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾[الانشقاق: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾[النبأ: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ﴾[المعارج: ٨].

وأما في صفة الشمس والقمر:

فجاء قوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ﴾[التكوير: ١ ـ ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾[القيامة: ٩].

فقد استدل الرازي بهذه الآيات في رده على الفلاسفة، فهذه الآيات دالة على تخريب العالم وفناء الدنيا وانقطاع التكاليف[1].

إذن فالرازي يستدل بالقرآن على وقوع تخريب العالم، أما كيفية تعمير العالم بعد تخريبه، فيعتمد الرازي في إثبات ذلك على قدرة الله تعالى وعلمه، فالله عالم بجميع الجزئيات والكليات، كما أنه قادر على جميع الممكنات، ومن كان هذا شأنه كان قادراً ولا محالة على خلق الجنة والنار، وقادر على إيصال مقادير الثواب والعقاب إلى المطيعين والمذنبين[2].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٣١/ ٧٨.

(٢) راجع: الأربعين ٢/ ٧٣، وراجع أيضاً: التفسير الكبير ٢٩/ ٤١٦ ـ ٤١٩.

أما كيفية ذلك وتفاصيل تلك الأفعال، فلا تعرف إلا من القرآن الكريم ومن السنة النبوية[١].

إذن فالرازي يستدل بالدليل العقلي على تعمير العالم بعد تخريبه، أما تفاصيل الأفعال فهذا مما لا يستطيع العقل البشري إدراكه لوحده، بل لا بد من معرفة ذلك عن طريق الشرع.

ونستطيع القول: إن الرأي الذي انتهى إليه الرازي في مسألة الفناء هو القول بصحة الفناء ووقوعه، بناءً على أدلة الشرع، فهذا الرأي نصره في أغلب كتبه، وفي آخر كتاب له وهو «المطالب العالية» ذكر الدليل العقلي على جواز التمزق على الأفلاك أي استدل بالعقل على الجواز، واعتمد على الشرع لإثبات صحة ذلك، وهذا النص الذي أنقله الآن يعد دليلاً على صحة ما قلناه عن الرازي، حيث يقول: «إن الأجسام إذا كانت متساوية في تمام الماهية، لزم جواز التخرق والتمزق على الأفلاك، وحينئذ يكون كل ما أخبر به الأنبياء من أحوال القيامة جائزاً ممكناً»[٢].

وبعد أن عرفنا مذهب العلماء في الفناء، وكيفيته، وأدلتهم، ورأي الرازي في كل ذلك، نريد أن **نعرف الفائدة والغرض من الفناء الذي أخبرنا الله تعالى عنه**.

لقد أثبت الدليل السمعي ثبوت الفناء، وما يثبته السمع لا بد أن يكون فيه مصلحة للعباد، فذهب البعض إلى أن الفناء يعد من الألطاف التي يفعلها الله بالمكلف، حيث يعمل على تقوية الدواعي للمكلف ليفعل ما كلف بفعله، ويترك ما كلف تركه[٣].

---

(١) راجع: الأربعين ٢/ ٧٣.

(٢) الرازي: المطالب العالية ٦/ ١٨٩.

(٣) راجع: أحمد عبدالله عارف: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص١٢٦.

ولقد تعرض الرازي للحديث عن الفائدة في معرفة الفناء، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[الرحمن: ٢٦]، فذكر خمس فوائد لذلك هي[١]:

الأولى: الحث على العبادة، وصرف الزمان اليسير إلى الطاعة.

الثانية: المنع من الوثوق بما يملكه الإنسان من مال، وسلطة و... فكل ذلك إلى زوال، لذا فعليه الاعتماد على الله تعالى وحده في كل شيء.

الثالثة: الصبر في حالة الضر والمصائب، فكلها إلى زوال.

الرابعة: الاستغناء عن اتخاذ الغير معبوداً، والابتعاد والزجر على الاغترار بالقرب من ملوك الدنيا.

الخامسة: حسن التوحيد، وترك الشرك الظاهر والخفي، لأن الفاني لا يصلح لأن يعبد.

وهي فوائد عقدية وأخلاقية.

هذا وهناك أمر لا بد أن نقف عنده، فقد سبق وبينا أن الرازي يستدل بالعقل على جواز الفناء ثم يثبت وقوع الفناء بالنقل، وهذا المنهج الذي اتبعه الرازي في إثبات الفناء، هو نفس منهج القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في إثبات الفناء، فالعقل عند القاضي عبد الجبار يجوز الفناء، ويجوز استحالة الفناء، لأنه لا دليل يقتضي القطع على أحد الأمرين، «وما انتفى الدليل فيه وجب التوقف فيه، على ما نقوله في سائر المصالح الشرعية»[٢]، لذلك يعتمد القاضي عبد الجبار على السمع لإثبات الفناء فيقول: «فلذلك صح التوقف على السمع في إثباته»[٣].

---

(١) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢٩/ ٣٥٥.

(٢) المغني ١١/ ١١/ ٤٣٢.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني ١١/ ٤٣٧.

وبذلك يظهر الشبه بين منهج الرازي ومنهج القاضي عبد الجبار في الاستدلال على مسألة الفناء، ونستطيع القول: إن الرازي اتبع منهج المعتزلة في الاستدلال على السمعيات بالدليل السمعي، أما الدليل العقلي فكان لإثبات الإمكان العقلي فقط.

* * *



أولاً ـ الجوهر الفرد:

* تمهيد:

تعد نظريـة الجوهر الفرد أو «الجزء الذي لا يتجزأ» لدى المتكلمين مقدمة لإثبات وحدانية الله المنفرد باللاتناهي والقدم باعتباره خالقاً لهذا العالم(١)، فقد انفرد المتكلمـون الإسلاميون باستخـدام هذه النظريـة لإثبات حـدوث العالم، فوضع المعتزلة البدايات الأولى لها، ثم قام الأشاعرة بوضعها في صيغتها النهائية(٢)، ولقد قام الكثير من الباحثين بدراسة نظرية الجوهر الفرد، وحاولوا معرفـة أول من قال بهـا، فأرجعهـا بعضهم إلـى أصول يونانيـة(٣)، خاصـة لـدى «ديمقريطس»(٤)،

---

(١) راجع: د/ إبراهيم تركي: نظرية نشأة الكون ص١٦٩.

(٢) راجع: عبد المحسن عبد المقصود سلطان: فكرة الزمان عند الأشاعرة ص٩٢.

(٣) راجع: د/ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ١٨٤، ود/ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسـفي ١/ ٤٧١، والدكتور/ يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص١٣٣ ـ ١٣٤، وراجع: د/ سامي نصر لطف: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي ص٣٩٧، الناشر مكتبة الحرية الحديثة، عين شمس، الطبعة الأولى ١٩٧٨م.

(٤) ديمقريطس: ولد في أبديرا باليونان وعاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وفي نفس المدينة ولـد لوقيبوس أيضاً مؤسس النظرية الذريـة، التي أحكم صياغتها فيما بعد ديمقريطس، فالوجود عنده مكون من ذرات. راجع: الموسوعة الفلسفية المختصرة: إشراف دكتور: =

و«أبيقور»[١]، والبعض الآخر أرجعها إلى أصول هندية[٢]، وآخرون أرجعوها إلى أصول غنوصية[٣].

والحقيقة أن هذه الفكـرة قد استخدمت في العصر اليوناني القديم من قبل ديمقريطس، وأبيقور، كما استخدمتها المذاهب الهنديـة كذلك، واستخدمها في العصر الحديث الفيلسوف الألماني ليبنتز[٤]، ولقد استعان بها المتكلمون لإثبات حدوث العالم، بعد أن أجروا عليهـا تعديلاً جوهرياً جذرياً، حتى لا تكاد تماثل مصدرها الأول في شيء؛ فالذرات عند ديمقريطس أزلية أبدية غير متناهية، وحركتها ذاتية، تتلاقى بالاصطدام مكونة الأشياء بالصدفة[٥]، أما أبيقور فكان يرى أن الجواهر الفردة قديمة، في حين هي عند المسلمين محدثة، ومجرد وجود التشابه بين مذهب

= زكي نجيب محمود ص١٤٦ وما بعدها، وراجع: د/ عصام الدين محمد علي: المعتزلة فرسان علم الكلام ص١٧٩.

(١) أبيقور: ولد في أثينا سنة ٣٤١ ق. م، نشأ في ساموس، حيـث تتلمذ على أحد تلامـذة ديمقريطس، ثم عاد إلى أثينا سنة ٣٠٦ ق. م، وأنشأ فيها مدرسة عام ٣٠٦ ق. م، أشهر ما يعرف به نظريته الخلقية في مذهب اللذة وأنه شارع للنظرية الذرية، توفي سنة ٢٧٠ ق. م. راجع: معجم أعلام الفكر الإنساني، ح١، ص٤٣٥ ـ ٤٣٩ بقلم عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤، وراجع: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٤، وراجع: الدكتور: عصام الدين محمد علي: فرسان المعتزلة ص١٨١، وراجع: د/ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) راجع: بينس: مذهب الذرة عنـد المسلمين ص١١٠ وما بعدهـا، الناشر مكتبـة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م.

(٣) راجع: د/ إبراهيم محمد تركي: نظريات نشأة الكون ص١٧٠.

(٤) راجع: عبد المحسن عبد المقصود: فكرة الزمان عند الأشاعرة ص٩٣.

(٥) راجع: النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

الجوهر الفرد عند المسلمين وعند الهنود، ليس دليلاً على أن المسلمين أخذوها عن الهنود، فمذهب الجوهر الفرد عند المسلمين لا يتصل بمذهب الهنود، لأنه له قوامه الخاص، وصلته بالنظرية الإسلامية في القدرة الإلهية[١]، إنه فرع عن القدرة الإلهية، فالله قادر على كل شيء، وهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى جزء لا ينقسم إذاً، فالعلاف (ت٢٣٦هـ) وجد فكرة الجوهر الفرد فاستخدمها ببراعة نادرة[٢].

إذاً فنظرية الجوهر الفرد أصبحت عند المسلمين نموذجاً فريداً من نماذج النظرية الذرية من حيث تأكيدها على الفاعلية الإلهية في الكون، والتي تتجلى أولاً في عملية خلق العالم من العدم، ثم عملية استمرار الخلق، فهي تعد محاولة من المتكلمين لتفسير الحقيقة القرآنية عن الخلق الإلهي للعالم على أساس عقلي يصلح للرد على النظريات اللادينية في نشأة الكون[٣].

المعتزلة والجوهر الفرد:

تبنى نظرية الجوهر الفرد المتكلمون من معتزلة وأشاعرة عدا النظام (ت٢٣١هـ) الذي عارضها، ويعد أبو الهذيل العلاف (ت٢٣٦هـ) أول من قال بالجوهر الفرد من المتكلمين[٤]، فقد حاول حل مشكلة العالم هل هو متغير أم ثابت، وأراد أن يبين

---

(١) راجع: النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٢٢٢.

(٢) راجع: السابق ١/ ٤٧٢، وراجع: د/ سامي نصر لطف: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي ص٤٠٠.

(٣) راجع: د/ إبراهيم محمد تركي: نظريات نشأة الكون ص١٦٩ ـ ١٧١، وراجع: د/ هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص٧١ ـ ٧٨.

(٤) راجع: علي مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف ص٥٢، مطبعة حجازي، مصر، ط١، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٤٩م، د/ سامي نصر: لطف الجوهر في الفكر الإسلامي ص٣٩٦.

عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية، والقدرة الإلهية من ناحية أخرى، في أهم مراد مقدور لها وهو العالم، وعن طريق الجوهر الفرد أو «الجزء الذي لا يتجزأ» حل مشكلة تغير العالم(١)، ولقد عرض الدكتور علي سامي النشار نظرية العلاف (ت٢٣٦هـ) في الجزء الذي لا يتجزأ على الرغم من قلة النصوص عنها على الشكل الآتي(٢): يتكون العالم عند العلاف من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة، «الأجزاء التي لا تتجزأ»، وهذه الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها: «الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه، ولا اختلاف»(٣)، وجميع الموجودات تنتهي في التجزؤ إلى جزء لا يتجزأ، وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ يتصل بعضها ببعض، وتفترق عن بعضها، أي تتحرك وتسكن وتنفرد. «فأجاز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون، وما يتولد عنها من المجامعة والمفارقة، فأما الألوان الطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك فلا يجوز حلوله في الجوهر، ولا يجوز حلول ذلك في الأجسام، أي أنه أجاز عليه ما تعلم كيفيته، أما ما لا يعلم فلم يجزه»(٤).

وبتجمع هذه الذرات يحدث الكون، وبانفصالها عن بعضها يحدث الفساد، فالزمان هو حركة هذه الأجزاء، والمكان هو تحقيق الآنات المنفصلة فيه، والعالم

---

(١) راجع: د/ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٧١، وراجع: الغرابي: أبو الهذيل العلاف ص٥٢ ـ ٥٣.

(٢) راجع: د/ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٧١ ـ ٤٧٢، السابق ص٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٤، وراجع: علي مصطفى الغرابي: العلاف ص٥٨.

(٤) راجع: النشار: نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٧١، وراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٤.

يتكون من هذه الجواهر الفردة التي تتحرك في خلاء ـ هذا ما يقوله سياق المذهب، فالعلاف لم يتكلم عن الخلاء ـ وهذه الأجزاء لا تتحرك، ولا تسكن بذاتها، وإنما الله تعالى هو الذي أوجد الحركة فيها والسكون(١).

أراد العلاف إثبات حدوث المخلوقات، وكونها متناهيـة، وأن لها خلافاً للخالق، «كلاً» و«جميعاً» و«غاية» و«نهاية» ليتفق مع تعاليم الإسلام(٢)، فذكر الخياط عن العلاف قوله: «إن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للمحدث، فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه بعض ولا كل، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية، وأن له كلاً وجمعاً.

قال: ووجدت المحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع، ولو جاز أن تكون أبعاضاً لا كلاً لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعـاض، فلمـا كان هذا محالاً كان الأول مثله، ومن أدلته على ذلك أيضاً، قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[النحل: ٧٧] و﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ٢٩] و﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾[فصلت: ٥٤] وبقوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًۢا﴾[الجن: ٢٨]. قال فقد ثبت بقوله ﷻ أن للأشياء كلاً، وثبت نفسه عالماً به محيطاً له، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية»(٣).

فبهذا القول أثبت العلاف (ت٢٣٦هـ) وجود الجواهر الفردة، كما أثبت أن العالم محدثاً، ولكن قوله بنظرية الجوهر الفرد قد قاده إلى القول بتناهي مقدورات

(١) راجع: النشار: نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٧٢.

(٢) راجع: د/ بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين.

(٣) الخياط: الانتصار ص١٦ ـ ١٧.

الله تعالى، وكذلك قاده للقول بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار[١].

ويرجع السبب في قول العلاف هذا إلى توهمه بأن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[النحل: ٧٧] لا يمكن أن يكون صادقاً إلا إذا كان الشيء محدوداً متناهياً مكوناً من أجزاء لا تتجزأ، فيتسنى عند ذلك الحديث عن قدرة أو علم أو إحصاء، وفات العلاف أن قدرة الله تعالى غير متناهية، وأنها لا تشبه شيئاً ما، فالله ليس كمثله شيء، وأيضاً فالعلاف عند ما أراد إثبات أولية العالم توهم خطأ أن ذلك لن يتسنى له إلا إذا أقر بأن قدرة الله تعالى لها آخر تقف عنده، وكما يقول الدكتور هويدي: «وهذا قول لم يكن يقول به العلاف لو أنه كان جاهلاً بالجواهر الفردة»[٢] وعدها فضيحة أخرى من الفضائح التي وقع بها العلاف[٣].

إذن فالعلاف هو أول من قال بنظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» في تاريخ علم الكلام، ثم تابعه عليها بعد ذلك جمهور المعتزلة، فيما عدا النظام الذي عارضها بشدة، ويعرض ابن متوية[٤] (ت٤٦٩هـ) مجملاً لأقوال المعتزلة في الجوهر الفرد

---

(١) راجع: د/ هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص١٣٨، وراجع: علي مصطفى الغرابي: العلاف ص٦٠، ٦٥، ٦٦، ود/ محمد حسيني أبو سعدة: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص١٤٣ ـ ١٤٤، وراجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٥١ ـ ٥٢، ود/ فيصل بدير عون: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها ص١٧١، ط١، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ١٩٨٠م.

(٢) د/ يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص١٣٨.

(٣) راجع: السابق نفس ص١٣٨.

(٤) **ابن متوية**: هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن متوية علي بن عبدالله بن عطية بن محمد بن أحمد النجراني، لقب «بالشيخ الإمام» و«الشيخ المحقق» ينسب إلى نجران، توفي سنة (٤٦٩هـ) وقيل سنة (٤٦٨هـ) تتلمذ على يد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، ويعتبر ابن متوية =

بقوله: «الجسم ينتهي في التجزؤ عندنا إلى حد لا تصح فيه القسمة، والتجزؤ من بعده، وهو أصغر المقادير، وقد ذهب النظام (ت٢٣١هـ) ومن نحا نحوه إلى أنه لا يبلغ حداً إلا ويصح فيه التجزؤ»[1].

واختلف القائلون بالجوهر الفرد من المعتزلة في عدد الأجزاء التي تتكون منها الأجسام، وسبب الخلاف يرجع إلى اختلافهم في تعريف الجسم، كما اختلفوا أيضاً في صفات الجوهر الفرد، وما يجوز عليه وما لا يجوز[2].

ومن القائلين بالجوهر الفرد أذكر الجبائي (ت٣٠٣هـ)، وهشام الفوطي (ت٢٢٦هـ)، وضرار بن عمر[3]، . . . .

= من الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة، فهو أحد كبار شيوخ المعتزلة من المتأخرين . . . من مؤلفاته: «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، وهناك من ينسب له كتاب «المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار» . . . راجع: فرق وطبقات المعتزلة «المنية والأمل»، تحقيق وتعليق: د/ علي سامي النشار، وعصام الدين محمد علي، طبعة سنة ١٩٧٢م، ص١٢٦، وراجع: مقدمة تحقيق الجزء الأول من كتاب التذكرة في الجواهر والأعراض لابن متوية، تحقيق: د/ سامي نصر، ود/ فيصل عون ص١٥، تصدير: د/ إبراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة (د. ت)، وراجع: د/ سعيد مراد ابن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٢٣ ـ ٣٤، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، وراجع: معجم أعلام الفكر الإنساني: بقلم أبو الوفا التفتازاني: «ابن متوية (ت٤٩٦هـ)»: ١/ ٢٦٥ ـ ٢٦٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م، تصدير: الدكتور إبراهيم مدكور، إعداد: نخبة من الأساتذة المصريين.

(١) ابن متوية: التذكرة ص١٦٢، ط: ١٩٧٥م، وراجع: معجم أعلام الفكر الإنساني: د/ أبو الوفا التفتازاني: «ابن متوية (ت٤٦٩هـ)»: ١/ ٢٦٥.

(٢) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٤ ـ ١٧.

(٣) **ضرار بن عمر**: هو أبو عمرو ضرار بن عمرو القاضي معتزلي جَلْد، له مقالات حبشية وله =

وحفص الفرد[١]، والحسين النجار (ت٢٣٠هـ)[٢]، وابن متوية (ت٤٦٩هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، وغيرهم[٣].

ويعد النظام (ت٢٣١هـ) من أكبر خصوم مذهب الجوهر الفرد، وقد كثر الجدل معه ومع أصحابه من المعتزلة في أمر الجزء، فقد نقل لنا الأشعري قوله: إنه «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ»[٤]. فالنظام يرفض نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ»[٥]، لأنها تتعارض في نظره مع طلاقه القدرة الإلهية، وهي تتعارض أيضاً مع تصوره لخلق العالم، والذي ضمنه نظريته في الكمون والمداخلة[٦]، وتجدر

= كتب في الرد على الخوارج والمعتزلة في خلق الأفعال وفي القدرة، يرى أن الأجسام هي أعراض مجتمعة، يقول عنه الجشمي: «ومن عده من المعتزلة قد أخطأ لأنا نبتدأ منه فهو من المجبرة». راجع: الجشمي: شرح العيون ص٣٩١، و أ/ فؤاد سيد: الحاشية نفس الصفحة.

(١) **حفص الفرد**: أبو عمر، من المجبرة ومن أكابرهم نظير النجار، كان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل فاجتمع معه وناظره، فقطعه أبو الهذيل، وكان أولاً معتزلياً ثم قال بخلق الأفعال، ووضع كتاباً في الرد على المعتزلة. راجع: الجشمي: شرح العيون ص٣٩١ (ضمن طبقات المعتزلة)، وراجع: الهامش: كلام المحقق: أ/ فؤاد سيد.

(٢) **النجار**: هو عبدالله الحسين بن محمد بن عبدالله البغدادي، المعروف بالنجار شيخ النجارية من المعتزلة، وإليه نسبتها، كان حائكاً، وهو من متكلمي (المجبرة) وله مع النظام مناظرات، توفي حوالي سنة (٢٣٠هـ)، راجع: الملل والنحل ١/ ٨٨، والفرق بين الفرق ص٢٠٧.

(٣) راجع: الأشعري: مقالات الإسلامين ٢/ ١٤ ـ ١٦، وابن متوية: التذكرة ص١٦٢.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٧.

(٥) راجع: د/ أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية ص١١٩ ـ ١٢٩.

(٦) راجع: د/ أبو سعدة: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص١٤٣ ـ ١٤٤.

الإشارة هنا إلى أن رفض النظام لهذه النظرية قد ألجأه إلى القول بالطفرة[1]، وذلك حين ألزمه معارضوه من المعتزلة والأشاعرة ـ بناءً على قوله بعدم تناهي الأجزاء ـ إلى أن الإنسان الذي يمشي مسافة ما لا يقطعها أبداً، لأنه لا نهاية لأجزائها، فما كان من النظام عند ذلك إلا أن ابتدع القول بالطفرة، أي إن الإنسان يمشي بعض المسافة، ويطفر بعضها الآخر، وبالطبع رفض الجميع هذه النظرية، وعدوها بدعة، فلا يقبلها العقل، كما أن الواقع المشاهد يبطلها أيضاً[2].

ولقد رفض القائلون بالجوهر الفرد قول النظام، واستدلوا على بطلانه بمثال النملة التي تريد قطع مسافة محددة، فالأصل في أن القاطع لشيء له نصف، لا يصح ذلك إلا بعد أن يقطع نصفه، وهذا النصف له نصف، وهكذا، فإذا دبت النملة على النعل فإنها لا تقطعه، لأن أجزاء النعل بلا نهاية، فهي لا تصير قاطعة لبعض إلا وله نصف يحتاج في قطعه، وهكذا أبداً، وهذا يؤدي إلى أنها لا تصير قاطعة أبداً لتعلق البعض بقطعها لغيره، ويشبه هذا من علق دخوله على دار بدخول دار قبلها، الأمر الذي يؤدي إلى عدم دخوله الدور جميعاً[3].

ومن الأدلة التي اعتمد عليها المعتزلة في إثبات الجوهر الفرد أذكر ما يلي:

١ ـ يلزم عن القول بتجزء الجزء إلى غير غاية، قدم الجسم، فما لا يتناهى

---

(١) راجع: د/ أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية ص١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) وراجع: الخياط: الانتصار ص٣٢، ٣٣، والأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٩، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص١٤٠ ـ ١٤٢، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٥٥ ـ ٥٦، ود/ أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية ص١١٩ ـ ١٢٩.

(٣) راجع: ابن متوية: التذكرة ١/ ١٦٩، وراجع: د/ سعيد مراد: ابن متوية وآراؤه الكلامية ص٣٦٦.

لا يصح وجوده، فكيف يعتقد حدوثه، ثم يعتقد أنه بلا نهاية؟[(١)].

٢ ـ يؤدي القول بنفي الجزء الذي لا يتجزأ، وبانقسام الجسم إلى ما لا يتناهى، إلى الاعتقاد بعدم تناهي الحركة فيه، وهذا باطل لأن القول: إن الحركة غير متناهية إبطال للسكون، وفيه استحالة للتأليف والاجتماع والافتراق، والمشاهدة تثبت كل ذلك، فبطل القول بنفي الجوهر[(٢)].

٣ ـ ومن أقوى الأدلة على ثبوت الجوهر الفرد ـ كما يقول ابن حزم (ت٤٥٦هـ) عند عرضه لحجج القائلين بالجوهر ـ هو القول بقدرة الله على كل شيء، وخلاصته: أن الله تعالى قد ألف أجزاء الجسم، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف، ولا تحتمل هذه الأجزاء التجزؤ أم لا يقدر؟ فإن قيل: لا يقدر، كان في ذلك تعجيز له تعالى، وإن أجيب بنعم كان في ذلك إقرار بالجزء الذي لا يتجزأ[(٣)].

وأكتفي بذكر هذه الأدلة للمعتزلة، وأنتقل إلى الأشاعرة لنتعرف على موقفهم من نظرية الجوهر الفرد.

الأشاعرة والجوهر الفرد:

على الرغم من أن المعتزلة هم أول من صاغ هذه النظرية، إلا أنها لم تكتمل في صيغتها النهائية إلا على أيدي الأشاعرة الأوائل، ولا سيما أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)، وتلميذه الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، فقد تبنوا هذه النظرية حتى أصبحت

---

(١) راجع: ابن متوية وآراؤه الكلامية ص٣٦٨ ـ ٣٦٩، وراجع: ابن متوية: التذكرة ص١٧٢.

(٢) السابق نفس الصفحة، وراجع: ابن متوية: التذكرة ص١٧٢.

(٣) راجع: ابن حزم: الفصل ٥/ ٩٤، والدكتور هويدي: محاضرات في علم الكلام ص١٤١.

المذهب الرسمي للأشاعرة، ومن ثم للمذهب الإسلامي كله[١].

ويرجع السبب في اهتمام الأشاعرة، بنظرية «الجزء الذي لا يتجزأ»، وصياغتها بما يتواءم مع الدين الإسلامي، أنهم قد وجدوا فيها الطريق العقلي لإثبات عدد من القضايا، منها إثبات حدوث العالم، والرد على القائلين بالقدم، وإثبات شمول كل من الإرادة والعلم وشمول القدرة الإلهية للموجودات جميعاً[٢].

ويقول جميع الأشاعرة بوجود الجوهر الفرد «الجزء الذي لا يتجزأ» فنجد الباقلاني مثلاً يقسم المحدثات إلى جواهر فردة وأجسام مؤتلفة، وأعراض تلحق الجواهر والأجسام[٣]، فهو يثبت وجود «الجواهر الفرد»، ويستخدم الجوهر الفرد لإثبات حدوث العالم، وكذلك فعل الجويني (ت٤٧٨هـ)، فهو يثبت الجوهر الفرد[٤]، ويستدل به على حدوث العالم.

وأيضاً فقد أثبت الجوهر الفرد البغدادي (ت٤٢٩هـ)، والشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، والأسفراييني (ت٤٧١هـ)، والرازي (ت٦٠٦هـ)، والآمدي (ت٦٣١هـ)، والإيجي (ت٧٥٦هـ)[٥].

---

(١) راجع: د/ النشار: نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٧٥.

(٢) راجع: فكرة الزمان عند الأشاعرة ص٩٦، ونشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٧٦.

(٣) راجع: الباقلاني: التمهيد ص٤١ ـ ٤٢.

(٤) راجع: الجويني: الشامل ص٣٦ وما بعدها.

(٥) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٣٦، ٤٨، ٤٩، ط بيروت، ١٩٨٠م، والشهرستاني: مسألة في إثبات الجوهر الفرد، في نهاية كتابه [الذيل]. نهاية الإقدام ص٥٠٥ ـ ٥١٤، وراجع: الأسفراييني: التبصير في الدين ص٤٣، والآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٥٥ ـ ٧٣، والإيجي: المواقف ص١٦٤ ـ ١٦٥.

أدلة إثبات الجوهر الفرد عند الأشاعرة:

أثبت جمهور الأشاعرة وجود الجوهر الفرد «الجزء الذي يتجزأ»، ومن أهم الأدلة التي تمسكوا بها لإثبات وجود الجوهر الفرد دليل النملة، وتقريره أنه لو كان انقسام الجسم لا نهاية له لكان لا نهاية لما في الفيل، وما في (الذرة) النملة من أجزاء، فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر، وهذا يخالف ما نشاهده، إذاً فالجسم ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ[1].

ويعرض الجويني (ت٤٧٨هـ) هذا الدليل عن طريق مقارنة يجريها بين الجسم الكبير والجسم الصغير، فالناظر إليهما يعلم اضطراراً أن أحدهما أكبر من الآخر، وهذا التفاضل بينهما إما أن يرجع إلى كثرة الأجزاء، وإما ألا يرجع إليه، فإن رجع إلى كثرة الأجزاء، ظهر تناهي الجسم، فلو لم يكن كل واحد منها غير متناهي الأجزاء لما تصور كون أحدهما أكثر أجزاء من الآخر، إذ نفي النهاية ينافي النقصان، فإذا كان أحدهما أكثر أجزاء كان الآخر أنقص منه، وهذا الأمر واضح ولا يحتاج إلى برهان[2].

وأيضاً من الأدلة التي نجدها في كتب الأشاعرة على إثبات وجود «الجوهر الفرد» **دليل الكرة**، فالكرة الحقيقية إذا وضعت على سطح منبسط حقيقي، فهي إما أن تماسه بجزء منها لا ينقسم، فيكون هذا الجزء المماس بها هو الجوهر الفرد، وإما أن تماسه بجزء ينقسم، فلا تكون كرة عند ذلك وإنما سطحاً بسيطاً، وهو خلاف الفرض[3].

---

(١) راجع: الباقلاني: التمهيد ص١٧ ـ ١٨.

(٢) راجع: الجويني: الشامل ص٣٨.

(٣) راجع: بنتس: مذهب الذرة عند المسلمين ـ مقدمة المترجم، ص (هـ).

ويرفض الأشاعرة القول بانقسام الجسم إلى أجزاء لا نهاية لها، وهم عن طريق إثبات تناهي الأجسام ينفون ذلك، فالنظر إلى جسم بسيط معلوم أحد طرفيه، وتصور أن نملة تسير عليه من أحد طرفيه، وأنها لا تزال تسير عليه حتى تصل إلى الطرف الآخر، فهي قطعت هذا الجسم، وخلقت أجزاء، فلو كانت أجزاء هذا الجسم البسيط غير متناهية لما تصور أبداً الفراغ من قطعه وتخليفه، فالانقضاء ينبئ عن الانتهاء، فما استحال عليه وصف الانتهاء، لم يعقل منه الانقضاء[١].

موقف الإمام الرازي من «الجوهر الفرد»:

الإمام الرازي من القائلين بالجوهر الفرد، ونجد ذلك في أول كتبه، وأوسطها، وآخرها، ولا نستطيع أن نقول: إن هذا الرأي هو ما التزمه الرازي طوال حياته، لا؛ فقد مر الرازي بمراحل متعددة، فكان منكراً له في بعض الكتب، متوقفاً في كتب أخرى، قائلاً به في كتب أخرى، وإليك تفصيل ذلك[٢].

الموقف الأول: ينكر الإمام الرازي نظرية «الجوهر الفرد» ونجد هذا في كتابه المباحث المشرقية، حيث يعرض فيه لعدد من الأدلة على إبطاله[٣]، ومن ثم يجيب عن شبه وأدلة مثبتي الجوهر الفرد[٤].

الموقف الثاني: يرى فيه الرازي أن أدلة كل من المثبتين والنافين لا تخلو من القوة، ونجد ذلك في كتابة «الملخص» و«نهاية العقول»، حيث يقول: «فاعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة، فإن إمام

---

(١) راجع: الجويني: الشامل ص٣٨.

(٢) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٤٢٥ ـ ٤٢٧.

(٣) راجع: الرازي: المباحث المشرقية ٢/ ١١ ـ ٢٣.

(٤) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٢٥ ـ ٣٨.

الحرمين صرح في التلخيص في أصول الفقه، أن هذه المسألة من محارات العقول، وأبو الحسن البصري، وهو أحذق المعتزلة، توقف، ونحن أيضاً نختار هذا التوقف هنا... وبالله التوفيق»[١].

ويقول في «الملخص» بعد عرض أدلة كل من النافين للجوهر الفرد، وأدلة القائلين به، يقول الرازي: «ولما قويت الكلمات من الجانبين لا جرم توقفنا في المسألة»[٢].

الموقف الثالث: يرى الرازي أن القول بالجوهر الفرد حق، ونجد هذا الرأي في أغلب كتبه[٣]، وكما يقول الزركان: فإذا «كان الرازي يرى هذا الرأي في سابق كتبه وأوسطها ولاحقها فإنه يحق لنا أن نقول: **إنه من أصحاب الجوهر الفرد**، إذ إن مرحلتي الإنكار والتوقف لم تكونا إلا في أواسط كتبه»[٤].

ومن الحجج التي اعتمد عليها الرازي لإثبات الجوهر الفرد أذكر:

الحجة الأولى: يثبت الرازي وجود الجوهر الفرد عن طريق إثبات أن الحركة والزمان، كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة، غير قابلة للقسمة بحسب الزمان، وبثبوت ذلك يثبت أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ، يقول الرازي: «الزمان

---

(١) الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤١١.

(٢) الرازي: مخطوط الملخص في المنطق والحكمة: ق١٦٦، مكتبة مجلس شورى إيران، برقم ٨٢٧، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم ٣٢٨ إيران.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٣، والمعالم ص١٨ ـ ١٩، والمطالب العالية ٦/ ٢٩ ـ ٦٠، والمحصل ص٢٦٨ ـ ٢٧٤، والتفسير الكبير ١٤/ ٢٢٧، و١٥/ ٢٩٧، و٢٠/ ٢٤٥، و٢٥/ ١٣٢، و٢٢/ ٣٥٣.

(٤) الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٤٢٧.

والحركة والمسافة أمور ثلاثة متطابقة، فإن ثبت في واحد منها كونه مركباً من أمور غير قابلة للقسمة، ثبت في الثلاثة كونها كذلك»[1].

ويثبت الرازي ذلك على النحو الآتي:

أولاً: إثبات كون الحركة مركبة من أجزاء غير قابله للقسمة، لأنه لا بد أن يحصل في الحال شيء من الحركة، وإلا لامتنع أن يحصل ماضٍ ومستقبل، لأن الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان حاضر، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره، ولكنه لم يحصل بعد، أما ما يمتنع حضوره فلا يصير ماضياً ولا مستقبلاً، فلو لم يحصل من الحركة شيء في الحال لا تمنع وجود الحركات الماضية والمستقبلة، فيلزم نفي الحركة وهو محال، فالحركة موجودة، فما وجد منها في الحال غير منقسم، وإلا لم يكن كل الحاضر حاضراً إذ جاء أحد جزئيه قبل الآخر، وعند انقضاء هذا الجزء الذي لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة، ثم حصل جزء ثالث ورابع وخامس... وبذلك ثبت أن الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة.

ثانياً: أما بالنسبة للزمان، فيرى الرازي أن الزمان مركب من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة؛ لأن الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة، وإلا لم يكن حاضراً، وفي حال عدمه فإنه يعدم دفعة واحدة، وكذلك الأمر في الآن الثاني والثالث وكل الآنات المتوالية.

فالزمان كالحركة، مقسم إلى أمور متتالية لا تقبل التجزؤ، وبذلك يكون المقدار من الجسم الذي يتحرك بالحركة التي لا تتجزأ في الآن الذي لا يتجزأ غير منقسم أيضاً، فلو انقسم لوجد نصفه في نصف الحركة ونصف الآن، فيكون نصف

---

(١) الرازي: المطالب العالية ٦/ ٢٩.

الحركة ونصف الآن سابقين على نصفيهما الآخرين، فتكون الحركة والآن منقسمين، وهو محال؛ لأنه قد ثبت أنهما غير منقسمين إذن لا بد من وجود جزء من المقدار غير منقسم وهو الجوهر الفرد[1].

الحجة الثانية: يثبت الرازي وجود الجوهر الفرد عن طريق «النقطة» فالنقطة شيء موجود ومشار إليها، لأنها نهاية الخط، ونهاية الخط موجودة غير متجزئة، وعلى فرض وجود خط بين متقاطعين، أحدهما قائم والآخر مستو، فتحرك الخط القائم على المستوي، يعني وجود نقطة واحدة من القائم تمس كل المستوي، والنقطة لا تمس إلا نقطة.

فلما ثبت أن تلك النقطة لقيت كل الخط، وثبت أن النقطة لا تلاقي إلا النقطة، لزم القطع بأن هذا الخط يتألف من نقط لا تتجزأ، وهو المطلوب[2]، ويرى الرازي أن هذه الحجة (دليل النقط) أقوى وأكمل من غيرها حيث يقول: «واعلم أن هذا البرهان أقوى وأكمل من الكلام المتقدم لأن الدليل مبني على إثبات الدائرة والكرة، وستعرف: أن إثبات الدائرة والكرة، يوجب القول بإبطال الجوهر الفرد، وأما هذا البرهان فلا حاجة فيه إلى شيء من تلك المقدمات أصلاً، وإنه قليل المقدمات، ظاهر الإنتاج»[3].

---

(١) راجع: الرازي: المعالم ص١٨ ـ ١٩، وراجع: شرح الإشارات للطوسي والرازي ـ من شرح الرازي ص٧ ـ ٨، دار الطباعة العامرة سنة ١٢٩٠هـ، والمحصل ص٢٧٠ ـ ٢٧١، ط مكتبة دار التراث، ط: ١٩٩١م، والأربعين ٢/ ٤ ـ ٦، وللمطالب العالية ٦/ ٣٠ ـ ٤٦، والزركان: فخر الدين الرازي ص٤٢٩ ـ ٤٣٠.

(٢) راجع: الأربعين ٢/ ٨، والمطالب العالية ٦/ ٣٥، ٥٢ ـ ٥٣، والمحصل ص٢٦٩ ـ ٢٧٠، طبعة مكتبة دار التراث.

(٣) المطالب العالية ٦/ ٥٢ ـ ٥٣.

الحجة الثالثة: دليل الكرة، وتقريره: إذا وضعت كرة على سطح حقيقي، كان موضع الملاقاة شيئاً غير منقسم، وهذا يوجب القول بإثبات الجوهر الفرد، ويثبت الرازي أن موضع الملاقاة غير منقسم لوجوه أربعة:

الأول: لو كان منقسماً لكان ذلك الموضع منطبقاً على السطح المستوي، والمنطبق على المستوي مستوٍ مثله، فيلزم أن يكون للكرة سطح مستوٍ وهذا محال.

الثاني: لو كان منقسماً لخرج من مركز الكرة خطان ينتهيان إلى طرفي موضع الملاقاة فيحصل مثلث، قاعدته الخط في موضع الملاقاة، فإذا خرج من مركز الدائرة عمود إلى قاعدة المثلث، كانت الزاويتان الحاصلتان منه قائمتين، وبذلك يصبح الخطان على الطرفين وترين، وأيضاً العمود وتر للزاويتين الحادتين الواقعتين على الطرفين، ووتر القائمة أعظم من وتر الحادة، فالخط العمودي أقصر من الخطين الواقعين على الطرفين، وهذه الخطوط الثلاثة خرجت من المركز إلى المحيط، مع أنها غير متساوية، هذا خلف، فثبت أن موضع الملاقاة من هذه الكرة شيء غير منقسم وهو المطلوب.

الثالث: لو كان موضع الملاقاة منقسماً، فإن الخط الواصل بين نقطتين واقعتين على الدائرة يقع داخل الدائرة، فإن كان الموضع الذي تتلاقى فيه الدائرة مع السطح المستوي منقسماً، لوجب أن يرتسم خط مستقيم على ظاهر تلك الدائرة منطبق على ذلك السطح، فيكون الخط واقع داخل وخارج الدائرة وهذا محال.

الرابع: الوجه الرابع وهو قول «إقليدس»(١) أن الدائرة إذا وقعت داخل دائرة

---

(١) إقليدس: هو أكبر تلاميذ سقراط سناً، استضاف أفلاطون بعد موت سقراط، أخذ عن سقراط رأيه في أن الفضيلة واحدة لا تتعدد، غير أنه اختلف مع أفلاطون في نظريته في تعدد المثل، =

أخرى أكبر منها، فإنها لا تتلاقى معها إلا على نقطة واحدة، فلو كان موضع الالتقاء منقسماً، لحصل عن ذلك الالتقاء أكثر من نقطة واحدة وهو محال.

وبهذه الوجوه الأربعة أثبت الرازي أن موضع الملاقاة شيء غير منقسم، لذا فيجب الاعتراف بوجود الجوهر الفرد[١].

الحجة الرابعة: لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية، لامتنع الوصول من أوله إلى آخره بالحركة إلا بعد الوصول إلى نصفه، وكذلك يمتنع الوصول إلى نصفه إلا بعد الوصول إلى ربعه، وهكذا... فإذا كانت المفاصل غير متناهية وجب ألا يصل المتحرك إلى آخر المسافة إلا في زمان غير متناه، وفساد اللازم فساد الملزوم[٢].

إذاً فالرازي يثبت الجوهر الفرد بطرق عديدة، منها ما يعتمد على اعتبار أحوال الحركة والزمان، ومنها أدلة مستنبطة من الأصول الهندسية، ولا يكتفي الرازي بعرض أدلته على ثبوت الجوهر، لكنه يعرض لآراء المنكرين لوجود الجوهر الفرد، ويقوم بالرد عليها[٣]، والأمر الغريب أننا وجدنا الرازي يستخدم علم الهندسة لإثبات الجوهر الفرد، لكنه يقول في ختام حديثه عن مسألة الجوهر الفرد: «واعلم أن علم الهندسة من أوله إلى آخره يبطل القول بالجوهر الفرد، والذي شرحناه في هذا الموضع هو قليل من كثير، فمن أثبت الجوهر الفرد وجب عليه

= كانت ولادته سنة (٤٣٠ ق. م)، ووفاته (٣٦٠ ق. م). راجع: معجم أعلام الفكر الإنساني ١/ ٦٤٩، بقلم: د/ أميرة مطر.

(١) راجع: المطالب العالية ٦/ ٤٧ ـ ٤٨، وراجع: نهاية العقول ٢/ ٤١١ ـ ٤١٣.

(٢) الرازي: المحصل ص١١٧، ط الكليات الأزهرية.

(٣) راجع: المطالب العالية ٦/ ٨٣ ـ ١٣٨، ١٤٧ ـ ١٦٦.

الطعن في علوم الهندسة»[١]، وهناك أدلة أخرى ذكرها الرازي لإثبات الجوهر الفرد، ويحق لنا الآن القول: إن الإمام الرازي من القائلين بالجوهر الفرد فقد جرد نفسه ـ كأسلافه ـ للدفاع عنها ضد منكريها، **وأذكر هنا مثالين اثنين لردود الرازي على حجج نفاة الجوهر:**

الحجة الأولى: قول نفاة الجوهر الفرد بأنه: إذا وضعنا جوهرة بين جوهرتين، فالوجه الذي من الوسط يلاقي اليمين غير الوجه الذي منه يلاقى اليسار، إذاً فهو منقسم، فاتصال الجوهر الفرد الواحد من كلا جانبيه بالجوهرين المجاورين له يكون منقسماً، وبذلك أثبتوا انقسام الجوهر الفرد، فكان جواب فخر الدين الرازي على هذه الحجة أن قال لهم: ولم لا يجوز أن يقال: إن الذات واحدة، والوجهان عرضان قائمان بها، وكما يقول الرازي: إن جوابه هذا مأخوذ من قول نفاة الجوهر أنفسهم، فقد قالوا: إن الجسم يلاقي جسماً آخر بسطحه ثم يقابل سطحه عرض قائم به فكذا هاهنا[٢].

الحجة الثانية: ومما احتج به ابن سينا (ت٤٢٨هـ) لنفي الجوهر الفرد قوله[٣] بأن القول بالجزء الذي لا يتجزأ يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء، إما امتناع ملاقاتها، أو ملاقاتها بالكل، أو ملاقاتها بالبعض، وهذا يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء، إما امتناع تألف الأجسام منها، أو عدم امتيازها في الوضع، أو تجزئتها، وهذه محال، فالقول بها محال[٤].

---

(١) المطالب العالية ٦/ ١٦٦.

(٢) راجع: الرازي: معالم أصول الدين ص١٩.

(٣) راجع: الطوسي: شرح الإشارات ص٧، ومعه شرح الرازي، المطبعة الخيرية، ١٣٢٥هـ، حيث لخص الطوسي رأي ابن سينا في هذه الحجة.

(٤) المرجع السابق: نفس الصفحة.

فكان جواب الرازي عن هذه الحجة بأن هذه الحجة ليست لنفي الجوهر الفرد لكنها تنفي وجود الجزء الواحد، فمتى لم توجد الوحدة لم توجد الكثرة، فالكثرة هي مجموع الوحدات، فإذاً هذه الحجة تنفي وجود الكثرة مع أنها توجب وجود الكثرة وهـذا خلف، إذن فهذه الحجة لا تنتج نتيجة صادقة، فهي حجة مغالطية، فالمماسة من باب الإضافة، فلو كانت كثرة الإضافة توجب كثرة الذات، لنتج عن ذلك أن تكون الوحدة التي هي أبعد الأشياء عن طباع الكثرة، أكثر من كل كثير، لأن لها بحسب كل مرتبة من مراتب الإعداد غير المتناهية نسبة خاصة، وهذا يؤدي إلى كون الباري ـ تعالى الله عن ذلك ـ متكثر الأجزاء بسبب كثرة إضافاته، هذا من وجه، ومن وجه آخر فإن النقطة ـ والتي هي في مركز الدائرة ـ تحاذي جملة أجزاء الدائرة، ولا يلزم من ذلك انقسامها بحسب انقسام الدائرة[1].

وهناك حجج أخرى لنفاة الجوهر الفرد، كما أن هناك ردوداً كثيرة عليها من المتكلمين المثبتين له، وأكتفي بما سبق ذكره.

*** تعقيب:**

ونستطيع القول بعد الانتهاء من عرض فكرة الجوهر الفرد: إن غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة بما فيهم الإمام الرازي من القائلين بالجوهر الفرد، وقد اعتمدوا على هذه النظرية لإثبات حدوث العالم، والحق يقال: إن هذه النظرية لا تعد دليلاً لإثبات حدوث العالم، ولقد وُجه الكثير من النقد إلى الأشاعرة لاستخدامهم هذه النظرية في إثبات حدوث العالم، فقد قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «إن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ١٣، وقارن مع ردود الشهرستاني: مسألة في إثبات الجوهر الفرد ص٥١٢ حيث ذكر حجج نفاة الجوهر الفرد وقام بالرد عليه.

في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان، وأهل هذه الصناعة قليل جداً، والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطبية في الأكثر»[١].

إذن ابن رشد يرفض القول بالجوهر الفرد، ويرفض الاستدلال به، ويرفض الأدلة التي قيلت في إثباته، ويرى أنها أدلة خطبية، وليست برهانية، هذا ويرفض ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) إطلاق أي لفظ لم يرد في الشريعة الإسلامية، لذلك فهو يرفض الجوهر الفرد، ويرفض حتى مجرد تصوره، فيقول عنه: «إن هذا اللفظ ليس من لغة العرب، وهو شيء قد بلغ من الصغر والحقارة إلى أنه لا يتميز يمينه من يساره، ومعلوم أن أكثر العقلاء من بني آدم لا يتصورون الجوهر الفرد، والذين يتصورونه أكثرهم لا يثبتونه، والذين أثبتوه إنما يثبتونه بطرق خفية طويلة بعيدة، وقد علم بالاضطرار أن أحداً من الصحابة والتابعين لم ينطق بإثبات الجوهر، ولا بما يدل على ثبوته عنده، بل ولا العرب قبلهم ولا سائر الأمم الباقية»[٢].

فابن تيمية يرفض «الجوهر الفرد» نهائياً، ويرفض الاستدلال به لتفسير الخلق أو النشأة الأولى «وخلق العالم، كما يرفض الاستدلال به لإثبات وجود الله وإثبات المعاد، ويرى أن الشبهات التي أثارها الفلاسفة ضد علماء الكلام ما قويت إلا بسبب اعتماد المتكلمين على الجوهر الفرد في هذه المسائل»[٣]، فكل ما سوى الله تعالى محدث وفق نواميس ثابتة منظمة[٤].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٣٨.

(٢) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص٥٣ ـ ٥٤.

(٣) راجع: د/ مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ص١٨٦.

(٤) راجع: د/ مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث والسنة ص١٨٦.

والجسم عند ابن تيمية يقبل القسمة إلى غاية، فالماء جسم، وهو يقبل انقسامات متناهية إلى أن تتصاغر أجزاؤه وتتحول إلى جسم آخر، فلا يبقى ما ينقسم إلى غير غاية، فهو في نفسه يتميز فيه شيء عن شيء، لكنه لا يقبل الانقسام بالفعل، فهو قد يضعف ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر أجزاءه، لكن يستحيل، فالجسم الموجود لا بد له من قدر ما، ولا بد له من صفة ما، فإذا ضعف قدره على اتصافه بتلك الصفة انضم إلى غيره، أما مع استحالته إن كان ذلك من غير جنسه، وإما بدون الاستحالة إن كان من جنسه كالقطرة الصغيرة من الماء إذا صغرت جداً، فلا بد أن تستحيل هواء أو تراباً أو تنضم إلى ماء آخر(١).

إذن فابن تيمية يرى أن الجسم يقبل الانقسام إلى غاية ما دون أن يطلق عليه الجوهر الفرد، فهو يرفض الجوهر الفرد مطلقاً، وهناك من رفض الاحتجاج بالجوهر على حدوث العالم، ولم يمنع الاستدلال به على الخلق المستمر، أذكر منهم الدكتور يحيى هويدي حيث يقول: «إن الباحث الموضوعي إذا وضع أمامه الحجج التي قيلت في الدفاع عن وجود الجوهر الفرد أو في إثبات وجوده والحجج التي قيلت في إنكار وجوده، ووضع في اعتباره من ناحية ثانية أن من قال بوجوده إما أنه انتهى إلى الحدوث [كالأشاعرة]، أو انتهى إلى القدم [كالمعتزلة، فالدكتور هويدي يتهمهم بالقول بقدم العالم، بناء على قولهم بشيئية المعدوم، مع أن لازم المذهب ليس بلازم]. ثم وضع من ناحية ثالثة أن من أنكره إما أنه انتهى إلى الحدوث [كالنظام وابن حزم فقد قالا بحدوث العالم] أو انتهى إلى القدم [كالفلاسفة] أيضاً. فلا بد أن ينتهي من ذلك إلى أنه لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بإثبات حدث العالم أو إنكاره، أو أنها عندما وضعت لإثبات حدث العالم فقد

---

(١) راجع: ابن تيمية: الصفدية ١/ ١١٨.

وضعت في غير موضعها»(١).

فالنقد الذي وجهه الدكتور يحيى هويدي إلى نظرية الجوهر الفرد يتناول مجال الاستدلال، فيرى أن الجوهر الفرد لا يصلح للاستدلال به على حدوث العالم، وإنما يستدل به في مسألة أخرى، وهي مسألة الخلق المستمر (المتجدد)، ويرى الدكتور/ هويدي أن قول العلاف بالجوهر الفرد قد أدى به إلى القول بفناء مقدورات الله ـ تعالى الله عن ذلك ـ «فهذه الفضيحة لم يتورط فيها العلاف إلا لتمسكه بالجوهر الفرد»(٢)، لذلك يرفض الدكتور هويدي الاستدلال به على خلق العالم.

ثانياً ـ شيئية المعدوم:

*** تمهيد:**

حصل خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول المعدوم، فذهب المعتزلة إلى القول بشيئية المعدوم، وكونه ذاتاً وحقيقة في حالة العدم، في حين رفض ذلك الأشاعرة ومعهم الإمام الرازي، وقول المعتزلة هذا جعل البعض يتهمهم بالقول بقدم العالم(٣)، وهذا لا يصدق على المعتزلة، لأن المعتزلة ـ وكما رأينا سابقاً ـ يؤكدون على أن العالم محدث بكل ما فيه، ويقدمون الكثير من الأدلة لإثبات حدوثه، يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): «قد بينا أن الأجسام محدثة... وبينا

---

(١) د/ يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) السابق ص١٣٣، ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٦٥، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٧٧ ـ ٨٧، والأسفراييني: التبصير في الدين ص٣٧، ود/ سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٦٩، ود/ يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص٩٩، ١٠٦، وزهدي جار الله: المعتزلة ص٥٩ ـ ٦٠.

أن الأجسام محدثـة فيجب جواز العدم عليها»[١]، فالمعتزلة يرفضون القول بقدم العالم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أخص وصف عند المعتزلة للألوهية هو القدم، فلا يشاركه فيه غيره من الموجودات الأخرى، فكلها مخلوقة له مستندة إليه في وجودها[٢]، وبذلك يتبين براءة المعتزلة من هذه التهمة، كما أن لازم المذهب ليس بلازم.

أما بالنسبة لمذهب المتكلمين، المعتزلة والأشاعرة في المعدوم، فهو على النحو الآتي:

المعتزلة وشيئية المعدوم:

يذكر الشهرستـاني (ت٥٤٨هـ) الخلاف الواقع بين المعتزلة حول المعدوم فيقول: «والشحام من المعتزلة أحدث القول: إن المعدوم شيء وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود، مثـل قيام العرض بالجـوهر، وكونـه عرضاً ولوناً، وكونه سواداً وبياضاً، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة، غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر، ولا التحيز للجوهر، ولا قبوله للعرض، وخالفه جماعة، فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشيئية، ومنهم من امتنع عن هذا الإطلاق أيضاً، مثل أبي الهذيل العلاف وأبي الحسين البصري، ومنهم من قال: الشيء هو القديم، وأما الحادث فيسمى شيئاً بالمجاز والتوسع»[٣].

---

(١) المغني ٥/ ١٥٣، وراجع: شرح الأصول الخمسة ص١١١.

(٢) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٢٢٠، ٣٨٦ ـ ٣٨٧، وراجع: شرح الأصول الخمسة ص٩٥.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص١٥١، وقارن مع الأسفراييني: التبصير في الدين ص٣٧، وراجع: الرازي حيث عرض لآراء المعتزلة: المحصل ص١٥٧ ـ ١٥٨، =

فللمعتزلة أكثر من قول في المعدوم، يمكن أن نجملها في ثلاثة أقوال هي:

القول الأول: المعدوم ليس بشيء، ومن القائلين به أذكر العلاف (ت٢٣٥هـ)[١]، وأبا الحسين البصري (ت٣٦٧ أو ٣٦٩هـ)[٢]، وهشام الفوطي (ت٢٢٦هـ)[٣] وأبو بكر الأصم[٤]، لكنه يقول: إن الموجودات بعد عدمها تسمى أشياء[٥].

القول الثاني: المعدوم شيء، وليست له صفات في حال العدم، فهم يثبتون له ذات وماهية فقط، ومن القائلين بهذا القول أذكر أبا القاسم البلخي الكعبي (ت٣١٩هـ)، وأتباعه من معتزلة بغداد[٦]، وشرح ابن متوية مذهب الكعبي، فيقول: «إنه لا يسمى جوهراً وعرضاً في العدم، ويقال فيه: معلوم ومقدور ومخبر عنه، حتى نصفه بأنه مثبت، ولا نعني به الوجود»[٧].

= وكذلك راجع: الجرجاني: شرح المواقف ص١٠٨ حيث توسع في عرض آراء المعتزلة.

(١) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص١٥١، والرازي: المحصل ص١٤٩، والايجي: المواقف ص٥٣.

(٢) راجع: البغدادي: الفرق ص١٦٣ ـ ١٦٤، ط مصر، والأشعري: المقالات ١/ ٢٣٨، والرازي: المحصل ص١٤٩، والإيجي: المواقف ص٥٣، ود/ عصام الدين محمد علي: المعتزلة فرسان علم الكلام ١/ ١٧٥.

(٣) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٣١، ٧٤، وراجع: د/ عصام الدين محمد علي: المعتزلة فرسان علم الكلام ١/ ١٧٥.

(٤) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٣١.

(٥) راجع: الشهرستاني: الملل ١/ ٧٤، والأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٨.

(٦) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٦٤، والجرجاني: شرح المواقف ص١٠٣.

(٧) ابن متوية: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ص٧٦.

القول الثالث: المعدوم شيء وله صفات في حال العدم، والقائلون بهذا القول هم جمهور المعتزلة، حيث يرون أن المعدومات كلها ذوات، وهي متساوية في كونها كذلك، لكنها تتمايز بما لها من صفات، ومن القائلين بهذا القول أذكر[١] الشحام (ت٢٣٠هـ)[٢]، وأبا هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) وأبا علي الجبائي (ت٣٠٣هـ)، فذهب الجبائيان إلى أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه، أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمه[٣]، فالجوهر في حال عدمه جوهراً[٤]، والعرض في حال عدمه عرضاً، والسواد في حال عدمه سواداً، والبياض بياضاً[٥]، بينما ذهب الخياط (ت٣٠٠هـ) إلى القول: إن «الجسم في حال عدمه يكون جسماً؛ لأنه يجوز في حال حدوثه جسماً، ولم يجز أن يكون المعدوم متحركاً، لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً عنده، فقال: كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه»[٦]، وهذا خطأ جسيم من الخياط لم يوافقه عليه أحد، حتى

---

(١) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص١٥١، والرازي: المحصل ص١٧٥ ـ ١٥٨، والأشعري المقالات ١/ ٢٣٩، والبغدادي، الفرق بين الفرق ص١٦٤.

(٢) **الشحام:** هو يوسف بن عبدالله الشحام، مفسر معتزلي، من أهل البصرة، انتهت إليه رئاسة المعتزلة في أيامه، (ت٢٨٠هـ). راجع: ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص٧١.

(٣) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٦٤، وراجع: محمد صالح محمد السيد: خلق العالم عند المعتزلة ص١٣٨ وما بعدها.

(٤) راجع: النيسابوري: كتاب المسائل في الخلاف بين البغداديين والبصريين ص١٢، والرازي: المحصل ص١٦٠.

(٥) راجع: الأشعري مقالات الإسلاميين ١/ ٢٤١، والرازي المحصل ص١٦٠ ـ ١٦٢، ود/ عصام الدين محمد علي: المعتزلة فرسان علم الكلام ١/ ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٦) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٧٩ ـ ١٨٠، ط مكتبة دار التراث، القاهرة، وراجع: الأسفراييني: التبصير في الدين ص٥١، والشهرستاني: الملل ١/ ٧٧.

إن الجبائي ألف كتاباً في الرد عليه[1]، فأنكر أن يكون الجسم قبل حدوثه جسم؛ لأن ذلك يؤدي إلى القول بقـدم الأجسام. ومما سبق تبين أن إطلاق لفظ الشيء على المعدوم عام عند جمهور المعتزلة[2].

يقول ابن متويـة (ت٤٦٩هـ): «وكمـا يصح أن يسمى الجوهر جوهراً وهو معدوم، يصح أن يسمى شيئاً؛ لأن حقيقته ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وهو وإن كان معدوماً فصحة العلم به قائمة»[3]. إذن فالمعدوم عندهم هو «المعلوم الذي ليست له صفة الوجود أصلاً»[4]، وبذلك يكون الثبوت عند المعتزلة أعم من الوجود، حيث يشمل الموجود والمعدوم[5].

واستدل المعتزلة على شيئية المعدوم بأدلة نقلية وعقلية، أما الأدلة النقلية فأذكر منها:

الأول: قوله تعـالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الكهف: ٢٣ ـ ٢٤]، وجه الاستدلال بالآية أن لفظ شيء أطلق على المعدوم قبل خروجه إلى الوجود، فأثبته الله شيئاً قبل الفعل والوجود[6].

---

(١) راجع: البغدادي الفرق ص١٨٠، الأسفراييني: التبصير في الدين ص٥١، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) راجع: محمد صالح محمد السيد: خلق العالم عند المعتزلة ص١٤١.

(٣) ابن متوية: التذكرة ص٧٤.

(٤) ابن متوية: التذكرة ص٧٠ ـ ٧١.

(٥) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص١٥٢.

(٦) راجع: ابن متوية التذكرة ص٧٥، وراجع: د/ سعيد مراد: ابن متوية وآراؤه الكلامية ص٢٤١، وراجع: «ابن متوية ت٤٦٩هـ»: ص٢٥٦، مقال في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع، السنة الرابعة، يناير ١٩٩٦م (عدد خاص عن أ. د/ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني).

الثاني: قوله تعالى: ﴿زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾[الحج: ١]. فهذه الآية تفيد علم الله تعالى بيوم القيامة، وهي معدومة في الماضي والحاضر، لكنها معلومة لله تعالى، فعلم الله بها أزلي، مع كونه الآن معدوماً[١].

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾[مريم: ٩]، أي لم يكن شيئاً موجوداً، وكما يقول ابن متوية: إن الله أراد بذلك أن الإنسان لم يكن شيئاً مذكوراً، لأنه لا يصح أن يسمى الإنسان شيئاً، واستدل على ذلك بقوله تعالى في آية أخرى: «ولم يكن شيئاً مذكوراً»، وبذلك أزال اللبس[٢].

أما الأدلة العقلية:

فأذكر منها ما قاله ابن متوية في رده على خصومه، يقول ابن متوية: «إذا زعم أن قولنا: شيء ينصرف إلى الموجود لم يستقم له ذلك، لأنهم يقولون: علمت شيئاً موجوداً، ولو كان كما يدعونه لاقتضى ذلك التكرار، فكأنهم يقولون: علمت موجوداً موجوداً»[٣]، وقد يقول أيضاً: علمت شيئاً معدوماً، ولو كان الأمر كما قال الخصم رأي أن المعدوم ليس بشيء ـ لتناقض ذلك القول، حيث يصبح علمت موجوداً معدوماً[٤]، فالمعدوم عند المعتزلة هو المعلوم الذي ليس بموجود[٥].

---

(١) راجع: ابن متوية: التذكرة ص٧٥.

(٢) راجع: ابن متوية: التذكرة ص٧٥، ومحمد صالح محمد السيد: خلق العالم عند المعتزلة ص١٤٧.

(٣) ابن متوية: التذكرة ص٧٥.

(٤) ابن متوية: التذكرة ص٧٥، وراجع: د/ مراد: ابن متوية وآراؤه ص٢٤١، وهناك أدلة كثيرة استدل بها المعتزلة على شيئية المعدوم، ذكرها الرازي في كتبه ورد عليها راجع مثلاً: المحصل ص١٥١ ـ ١٥٨.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٣٦.

الأشاعرة وشيئية المعدوم:

أنكر الأشاعرة على المعتزلة قولهم بشيئية المعدوم، حتى إننا وجدنا الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) والبغدادي (ت٤٢٩هـ) ينسبان إلى المعتزلة القول بقدم العالم بناءً على قولهم بشيئية المعدوم ـ وبينا سابقاً ـ أن المعتزلة لم تقل بالعدم بل هم على العكس تماماً، فقد قدموا الأدلة الكثيرة على حدوث العالم، وكما قلنا: لازم المذهب ليس بمذهب، فإن كان قولهم يلزم عنه القول بقدم العالم فإننا لا نلزمهم به[١].

أما بالنسبة للأشاعرة فالمعدوم ليس بشيء[٢]، فالوجود عندهم نفس الحقيقة، لذا فالمعدوم عندهم هو غير الموجود فقط[٣].

فحقيقة الشيء عند الأشاعرة هو الوجود، يقول الجويني (ت٤٧٨هـ): «حقيقة الموجود كل شيء موجود، وكل موجود شيء، ومال لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، فاطرد الحال في طرده وعكسه، والمعدوم منتف من كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه، وذهب المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء المعلوم، وطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه كل معدوم شيء»[٤].

---

(١) راجع: د/ محمد قمر الدولة: الاقتصاد والاعتقاد للجويني ١/ ١٦٨.

(٢) راجع: الإيجي: المواقف ص٥٣.

(٣) راجع: الباقلاني: التمهيد ص١٤٠، ط القاهرة، ١٩٤٧م، والجويني: الشامل ص٣٧، ط القاهرة، ١٩٦٩م.

(٤) الجويني: الشامل ص٢٣، تعليق: عبدالله محمود محمد عمر، ط دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

رأي الإمام الرازي:

يصرح الإمام الرازي في كتبه جميعها أن المعدوم ليس بشيء[1]، وهو يحاول تحرير محل النزاع في هذه المسألة، فيرى أن هذه المسألة متفرعة عن مسألة أخرى، وهي أن الوجود هل هو مغاير للماهية، أم لا؟ فمن قال: وجود كل شيء نفس ماهيته، لزمه القول: إنه متى زال الوجود زالت الماهية لذلك يرفض القول: إن المعدوم شيء، أما من قال: إن الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فمن جوز تقرير الماهية عند زوال صفة الوجود ذهب إلى أن المعدوم شيء، فالماهية من حيث هي هي متقررة حال ما لا تكون موجودة، ومن لم يجوز ذلك قال: المعدوم ليس بشيء[2].

ومحل النزاع يقع في أن المعدوم إما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود، وإما أن يكون جائز الوجود جائز العدم، ولقد حصل الاتفاق على أن الممتنع محض عدم صرف، وليس بذات ولا بشيء، أما المعدوم الجائز وجوده وعدمه فحصل فيه خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ـ كما ذكرنا سابقاً ـ فذهب الأشاعرة إلى أنه قبل الوجود نفي محض، وليس بشيء، ولا ذات، وقال بذلك أيضاً أبو الحسين البصري (ت٣٦٧ أو ٣٦٩هـ) من المعتزلة، بينما ذهب أكثر المعتزلة إلى أنها ماهيات وذوات وحقائق في حالتي وجودها وعدمها[3].

---

(١) راجع: الرازي: المعالم ص١٣، والأربعين ١/ ٨٢ وما بعدها، والمحصل ص١٤٩، التفسير الكبير ٢٦/ ٣١٠.

(٢) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٨٢، ٨٨.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٨٨.

ومن الأدلة التي تمسك بها الرازي لإثبات عدم شيئية المعدوم أذكر:

الدليل الأول: لو كانت الماهيات متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متساوية في كونها متحققة خارج الذهن ومباينة لخصوصياتها المعينة، فما به المشاركة غير ما به الممايزة، ويلزم أن يكون تحقق كل ماهية تقررها زائداً على خصوصيتها، ولا معنى للوجود إلا ذلك، فيلزم أن تكون حال عرائها عن الوجود موصوفة بالوجود، وهذا محال[1].

والذي يدل على كون الشيء متقرراً في الخارج صفة زائدة على الماهية: أننا ندرك التفرقة بين القول: إن السواد سواد، وبين القول: إن السواد متقرر في الخارج، إذاً فكونه متقرراً في الخارج صفة زائدة على الماهية[2].

الدليل الثاني: «إن الذوات الثابتة في العدم إما أن تكون متناهية، أو غير متناهية، والقسمان باطلان، فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة»[3].

الدليل الثالث: هذه الماهيات ممكنة لذواتها، لأنها لو لم تكن ممكنة لكانت واجبة التقرر لذواتها في الخارج، وكانت واجبة التقرر في الخارج ممتنعة الزوال، وهذا هو معنى واجب الوجود، فيلزم من ذلك أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، وهذا محال، فثبت أن هذه الماهيات ممكنة، وكل ممكن محدث، فيلزم أن تكون هذه الماهيات مسبوقة بالنفي المحض والعدم الصرف، وهو المطلوب، وبذلك يبطل القول: إن المعدوم شيء[4].

---

(١) راجع: الرازي: الأربعين ١/ ٨٩، والمعالم ص١٣.

(٢) راجع: المعالم ص١٣.

(٣) راجع: الأربعين ١/ ٨٩.

(٤) راجع: الأربعين ١/ ٩٠.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة: ٢٤٨]، وجه الاستدلال بالآية إن اسم الشيء يتناول الماهيات، فالله تعالى قادر على تلك الماهيات، فقدرته تؤثر في هذه الماهيات تقريراً وإبطالاً، فيلزم أن يكون وجوده تعالى متقدماً على تقرير تلك الماهيات، لوجوب تقدم المؤثر على الأثر، فثبت أن الماهيات بأسرها نفي محض، وعدم صرف، وهو المطلوب[١].

ولم يكتف الرازي بعرض أدلته لإثبات عدم شيئية المعدوم، وإنما ذكر أدلة المعتزلة، وقام بالرد عليها جميعها[٢]، أذكر من هذه الردود الآتي:

مما استدل به المعتزلة على شيئية المعدوم ما جاء في القرآن الكريم من آيات ورد فيها ذكر الشيء على أمور معدومة، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[يس: ٨٢]، فاستدلوا بذلك على أن المعدوم شيء، لأنه تعالى قال لما أراده: «كن فيكون» فهو قبل القول له: كن لا يكون، وهو في تلك الحالة شيء، لقوله تعالى «إذا أراد شيئاً»، أجاب الرازي عن هذا الاستدلال بأنه خطأ، والمراد من ذلك بيان عدم تخلف الشيء عن تعلق إرادته به، فقوله تعالى: «إذا» مفهوم الحين والوقت والآية دالة على أن المراد شيء حين تعلق الإرادة به، ولا دلالة فيها إلى أنه شيء قبل ذلك، يقول الرازي في ذلك: «وحينئذ لا يرد ما ذكروه، لأن الشيء حين تعلق الإرادة به شيء موجود ولا يريده في زمان ويكون في زمان آخر،

---

(١) راجع: الأربعين ١/ ٩٠ ـ ٩١.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ٩١ ـ ١٠٠، المعالم ص١٢، والمحصل ص١٥٧ ـ ١٦٣، التفسير الكبير ٢٦/ ٣١٠، ٣٠/ ٥٧٧، ٢/ ٣١٨.

بل يكون في زمان تعلق الإرادة، فإذاً الشيء هو الموجود لا المعدوم، لا يقال: كيف يريد الموجود وهو موجود، فيكون ذلك إيجاداً لموجود؟ نقول: هذا الإشكال من باب المعقولات ونجيب عنه في موضعه، وإنما غرضنا إبطال تمسكهم باللفظ، وقد ظهر أن المفهوم من هذا الكلام أنه يريد ما هو شيء إذا أراد، وليس في الآية أنه إذا أراد ما كان شيئاً قبل تعلق الإرادة»(١).

ومما احتج به المعتزلة أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾[الكهف: ٢٣]، فقد جاء تسمية الأمر الذي سيفعله في الغد باسم الشيء، هذا دليل على أن المعدوم شيء، يجيب الرازي على ذلك بأن إطلاق اسم الشيء على المعدوم لا يقتضي كون المعدوم ذاتاً وماهية وحقيقة، فقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾[البقرة: ٢٨٤]، فيقتضي ذلك وقوع الماهيات بالقادر، وهذا يفيد نفي كون الذوات والماهيات متحققة في الأزل، فالآية تفيد مجرد اللفظ، أما الآية التي يقول عليها الأشاعرة فهي تفيد المعنى لذلك ـ كما يقول الرازي ـ إن «**قول الأشاعرة أولى**»(٢).

ونستطيع القول الآن: إن هذه المسألة لاقت اهتماماً من الإمام الرازي أقل ما يوصف أنه استوفاها بحثاً، فقد حرر محل النزاع، وذكر أدلة كل فريق، مرجحاً لمذهب أصحابه الأشاعرة، بأن المعدوم ليس بشيء.

إذن فهو موافق لمذهب الأشاعرة ومخالف للمعتزلة فيما ذهبوا إليه.

أما عن الإشكال الواقع بسبب توجيه الخطاب للشيء في حال عدمه فقد عثرت

---

(١) الرازي: التفسير الكبير ٢٦/ ٣١٠.

(٢) راجع: الأربعين ١/ ١٠٠.

في رأي القرطبي (ت٦٧١هـ) حلاً له، حيث أجاب عنها بثلاثة أجوبة[١]:

الجواب الأول: أنه إخبار من الله تعالى عن نفوذ أوامره في خلق الوجود، ومثال ذلك أمر الله تعالى في بني إسرائيل أن يكونوا قردة خاسئين، وهذا لا يكون وارداً في إيجاد المعدومات.

الجواب الثاني: إن علم الله تعالى شامل لكل شيء، فهو ﷻ عالم بما هو كائن قبل كونه، فكانت الأشياء التي لم تكن، وهي كائنة بعلمه قبل كونها، مشابهة للتي هي موجودة، فجاز أن يقول لها: كوني، ويأمرها عند ذلك بالخروج من حال العدم إلى حال الوجود، وذلك لعلمه بها في حال العدم.

الجواب الثالث: أنه إخبار من الله تعالى عام وشامل لجميع ما يكونه، فإذا أراد الله تعالى خلقه كان، ووجد من غير أن يكون هناك قول يقوله، وهو قضاء يرده يعبر عنه بالقول.

ويذكر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) اختلاف المتكلمين في شيئية المعدوم، ويرى أن المعدوم ليس بشيء أصلاً، وإنما سمي شيئاً باعتبار ثبوته في العلم[٢].

ثم قال: وبهذا المعنى يمكن فهم الخطاب الموجه إلى الشيء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: ٤٠]، فالذي قال له: كن هو الذي يراد، وهو حين يراد قبل أن يخلق له ثبوت وتميز في العلم والتقدير،

---

(١) راجع: الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٩٠، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط٢، ١٣٧٢هـ.

(٢) راجع: ابن تيمية: دقائق التفسير ٣/ ٥١٢ ـ ٥١٥، جمع وتقديم وتحقيق: د/ محمد السيد الجليند، دار الأنصار، مصر، ط١، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

لولا ذلك لما تميز المراد المخلوق من غيره، إذاً المعدوم شيء في العلم الإلهي، ويجوز توجيه الخطاب التكويني إليه أمر ممكن، مثله مثل توجيه الإرادة إليه، فليس ذلك محالاً، فباعتبار أنه ثابت في العلم صح أن يخص بالقصد، والخلق، والخبر عنه، والأمر به، والنهي عنه، وغير ذلك[1].

* * *

(١) راجع: دقائق التفسير ٣/ ٥١٥.





الفَصْلُ الثّالِثُ

المكان، الخلاء، الزمان

أولاً ـ المكان:

من أهم الأعراض التي تقوم بالأجسام ما يعرف لدى المتكلمين بالأكوان الأربعة، وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون[1]. . . فالكون «هو ما يوجب اختصاص الجوهر أو الجسم بحيزه أو مكانه»[2]، ولقد أجمع العقلاء على وجود المكان، ولم يشذ عن ذلك الإجماع إلا طائفة من قدماء الفلاسفة، أنكروا وجود المكان، وإنكارهم هذا يقرب من جحد الضرورة[3].

ولقد بحث الإمام الرازي في أغلب كتبه مسألة «المكان والزمان»، ومن دواعي العجب أن الإمام الرازي خاض في موضوعات فلسفية، وتابع فيها فلاسفة اليونان، وهي ليست من المسائل التي عالجها المتكلمون في مباحثهم، ولعل هذا الموقف هو الذي ترك أثراً كالقول: إن الرازي من المتكلمين الذين خلطوا القضايا الكلامية بالقضايا الفلسفية، ولعله هو الذي بدأ في هذا الاتجاه وتابعه على ذلك متأخرو الأشاعرة، وستتضح لنا آراؤه في المكان من خلال البحث في النقاط التالية:

١ ـ إثبات المكان. ٢ ـ ماهية المكان.

---

(١) راجع: الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ١٧٩ ـ ١٨٠، وشرح الأصول الخمسة ص٩٥ وما بعدها، ود/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٢١.

(٢) أبكار الأفكار ٣/ ١٧٩.

(٣) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه ص٤٢١، الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ١٨٣.

أولاً ـ إثبات المكان:

يبدأ الإمام الرازي حديثه عن المكان بإثبات وجوده، ومن ثم يعرض للأقوال في ماهيته وأقسامه وما إلى ذلك.

أما إثباته فيرى الرازي أن **المكان** من الأشياء التي قد تكون مجهولة الوجود والماهية، لكنها معلومة من جهة بعض خواصها، وأعراضها.

فالمفهوم من «المكان» عند الجمهور أنه «أمر يصح للجسم أن ينتقل عنه وإليه بالحركة وأن يسكن فيه»[1].

وقد وقع الخلاف في وجوده، فأنكره البعض، وأثبته البعض الآخر، والرازي من القائلين بثبوته، فهو يعرض لآراء المنكرين وأدلتهم فينقدها جميعها[2]، ثم يذكر الأدلة لإثبات المكان، مع العلم أنه يرى في بعض الكتب أن معرفة وجود المكان معلوم بالضرورة، وأما الأدلة التي اعتمد عليها الرازي لإثبات وجود المكان فهي ثلاثة أدلة[3]:

الأول: إن الانتقال عبارة عن التغير في الأين، لأنه قد يوجد الانتقال، وإن لم يحصل التغير في الجوهر والكم والكيف وسائر الأعراض، وقد لا يوجد الانتقال عند حصول التغير في كل تلك الأمور، وعليه فالانتقال هو التغير في الأين أي هو «تغير في نسبته إلى المكان وذلك يوجب وجود المكان»[4].

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٢١٧.

(٢) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٢١٧ ـ ٢٢١.

(٣) راجع: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٢٢١.

(٤) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٢٢١.

الثاني: يشاهد الجسم حاضراً، ثم يغيب ويحضر جسم آخر، وهذا يقتضي أن يكون للمتعاقبين مورد مشترك، وهذا المورد هو المكان، فقد كان للأول ثم صار للآخر.

الثالث: من المعلوم بالضرورة وجود الفوق والسفل، وهذا يقتضي وجود المكان.

هـذه هي الأدلة التي ذكرها الرازي لإثبات وجود المكان، لكنه علق عليها قائلاً: «**الأولى أن يقال: إن العلم بوجود المكان علم بدهي، فإنه لو سلم كونه استدلالياً لتوجهت الشكوك على هذه الوجوه**»[١].

ثانياً ـ ماهية المكان:

إن مكان الشيء هو الذي يكون فيه الشيء، ويفارقه بالحركة، ولا يتسع معه غيره، وتتوارد المتحركات عليه على سبيل البدل[٢]، والخلاف وقع في ماهية المكان، ولقد حصر الرازي الأقوال في ماهية المكان في خمسة آراء[٣]:

الأول: القول: إن المكان هو الهيولى، واحتج القائلون بتعاقب الأشياء وهي (المتمكنات) على المكان، والمادة تتعاقب عليها أشياء هي الصور، فالمكان هو الهيولى.

الثاني: القول: إن المكان صورة، وحجتهم في ذلك أن المكان محدد

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٢٢١.

(٢) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٢٢١، والمطالب العالية ٥/ ١١١.

(٣) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢، لكن الرازي في كتبه الأخرى يحصر الأقوال في قولين اثنين، وراجع: المطالب العالية ٥/ ١١١ ـ ١١٣، والتفسير الكبير ١٤/ ٢٦٦، وراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٣٠ حيث نقل مذاهب الناس في المكان.

حاصر، والصورة كذلك محددة محصورة.

الثالث: المكان عبارة عن بعد يساوي أقطاره فهو يشغله بالإندساس فيه، وهو **«مذهب أفلاطون وأكثر العقلاء»**(١).

الرابع: المكان عبارة عن سطح من جسم يلاقيه سواء أكان سطح جسم يكون حاوياً له أم محوياً له.

الخامس: المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وهو مذهب أرسطو «فهذه مذاهب خمسة، وقد ذهب إلى كل واحد منها ذاهب، **والحق هو الأخير**»(٢).

إذن فالرازي من أنصار القول الخامس، والمكان عنده: **«هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»**(٣).

وهو يرفض الأقوال الأربعة السابقة وينتقدها(٤)، ويتوسع في عرض مذهب القائلين: إن المكان (هو البعد)، فيعرض لأدلتهم (والتي يسميها شُبَهاً) ويبطلها جميعاً(٥)، مثبتاً في النهاية صحة القول الخامس، وهو قول أرسطو، الذي يأخذ به الرازي في هذا الكتاب، وللإمام الرازي رأي آخر في ماهية المكان ذكره في كتبه الأخرى.

وقبل أن أعرض لرأي الرازي الثاني، لا بد من الإشارة إلى أن الرازي يذكر

---

(١) المطالب العالية ٥/ ١١١.

(٢) المباحث المشرقية ١/ ٢٢٢.

(٣) المباحث المشرقية ١/ ٢٢٣.

(٤) راجع: السابق ١/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٥) راجع: السابق ١/ ٢٢٢ ـ ٢٢٨.

أن للمكان أربع خواص هي[1]:

الأول: أن يكون الجسم فيه.

الثاني: ألا يسع غيره معه.

الثالث: أنه يفارق بالحركة.

الرابع: أنه يقبل المتنقلات.

وهذه الخواص متحققة في المكان باعتباره السطح الحاوي، لذا فهو الرأي الحق في نظر الرازي، فهو يقول: «**المكان هو السطح الحاوي؛ لأن الصفات الأربع موجودة فيه، فالجسم يحصل فيه، ولا يسع غيره معه، ويفارق بالحركة، ويقبل المتنقلات فهذا هو المذهب الحق في المكان**»[2].

وهذا الرأي نجده في كتب أخرى للرازي مثل «**المسائل الخمسون**» حيث يقول: «المكان عبارة عن السطح الداخل من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»[3].

إذن فالرازي في هذه الكتب متابع لمذهب أرسطو في المكان، حيث يعرف أرسطو المكان بأنه: «سطح الجسم الحاوي، أعني السطح الباطن المماس للمحوي»[4] والرازي ليس أول من تابع أرسطو في ذلك، بل سبقه كل من الفارابي[5]

(١) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٢٤٩.

(٢) المباحث المشرقية ١/ ٢٥٠.

(٣) المسائل الخمسون ص٣٨.

(٤) راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٤٢.

(٥) راجع: الفارابي: عيون المسائل ص٥٣. نقلاً من الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٤٣٧.

(ت٣٣٩هـ)، وابن سينا[١] (ت٤٢٨هـ)، وابن رشد[٢] (ت٥٩٥هـ) إلى اتباع هذا المذهب.

أما الرأي الثاني للرازي:

فنجده في «**المطالب العالية**»، حيث يأخذ برأي أفلاطون، فالمكان عند أفلاطون هو «**البعد والفضاء**»[٣]، وبصيغة أخرى هو: «**البعد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم**»[٤].

ويخلص الرازي بعد عرضه لآراء الناس في المكان إلى أن المذهب الحق هو مذهب أفلاطون فيقول: «**وظهر بهذه المباحث الغامضة التي أوردناها، والبينات الكاملة التامة التي قررناها: أن الحق في حقيقة المكان والزمان ما قاله أفلاطون الإلهي، لا ما اختاره أرسطاطاليس المنطقي**»[٥].

ولقد نصر الرازي هذا القول في كتاب آخر وهو «**شرح عيون الحكمة**»، حيث يعرض لنا مذهب أرسطو وابن سينا، ثم يذكر حجة لإبطال قولهما في أن «**المكان هو السطح**» فيرى أن صريح العقل حاكم بأن الجسم قد يكون ساكناً مع توارد السطوح عليه في كل آن، وقد يكون متحركاً مع بقائه مماساً للسطح الواحد، وهذا دليل على أن المكان ليس هو السطح[٦].

---

(١) راجع: ابن سينا: النجاة ص١٢٤.

(٢) راجع: ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٧٧.

(٣) الرازي: المطالب العالية ٥/ ١١١.

(٤) الإيجي: المواقف ص١١٥.

(٥) المطالب العالية ٥/ ٧٦ ـ ٧٧.

(٦) راجع: شرح عيون الحكمة ٢/ ١١٧ ـ ١١٨، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، =

فالرازي يرجح مذهب أفلاطون على مذهب أرسطو، ويأخذ به في هذا الكتاب.

وأيضاً نجد الرازي في «التفسير الكبير»، يقرر أن المكان هو: **«عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد»**(١)، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[الفاتحة: ٢]، فالله تعالى متعال في ذاته عن الحيز والجهة والمكان، ولفظ ﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يتناول كل موجود سوى الله، ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان(٢).

فقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يدل «على كونه رباً للمكان والزمان وخالقاً لهما وموجداً لهما، وذاته منزهة عن المكان والجهة»(٣).

لكنه في موضع آخر من «التفسير الكبير» عند تفسيره لسورة الأنعام، نجد نصاً للرازي يقول فيه:

«ثبت في العلوم العقلية أن المكان: إما السطح الباطن من الجسم الحاوي، وإما البعد المجرد الممتد، وليس يعقل في المكان قسم ثالث»(٤).

فهو يذكر هذين الرأيين دون أن يرجح أياً منهما، فهل تراجع الرازي عن رأيه السابق الذي أعلنه عند تفسيره لسورة الفاتحة؟ للإجابة عن هذا السؤال نقول أولاً:

= الناشر مكتبة الأنجلو مصرية، (د. ت).

(١) التفسير الكبير ١/ ١٦٣.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١/ ١٦٣.

(٣) السابق الصفحة نفسها، وراجع: أسرار التنزيل ١/ ٢٩٢.

(٤) التفسير الكبير ١٤/ ٢٦٦، وراجع أيضاً: ١٢/ ٤٩٦ حيث يقول: «إما أن يفسر المكان بالسطح الحاوي أو البعد والخلاء».

إن الرأي النهائي للرازي في المكان هو «القول بمذهب أفلاطون»؛ فقد قال به في آخر مؤلفاته وهو «المطالب العالية»، فقد قال الرازي عند الانتهاء من تأليف الجزء الخاص «بالزمان والمكان»: «تم هذا الكتاب ليلة السبت السابع عشر من جمادى الأولى سنة خمس وستمائة، والحمد لله كما يستحقه»[1].

وتوفي الرازي سنة (٦٠٦هـ)، إذن فالرأي الأخير للرازي القول: إن المكان هو البعد الممتد.

أما ما جاء في «التفسير الكبير» فنستطيع أن نعتبرها مرحلة تردد وتوقف من الرازي، وما يؤكد ذلك أنه أيضاً في كتاب «الملخص في المنطق» يذكر هذين الرأيين دون أن يرجح بينهما، أو يذكر بأيهما يدين، ويترك للقارئ الاختيار ـ كما قال الأستاذ الزركان[2] ـ فهو يعرض الآراء ويشكك بها، ثم يتساءل هل المكان هو البعد أم السطح. . . ؟

إذن ففي هذه المرحلة تردد الرازي وتوقف في هذه المسألة، ثم ما لبث أن اعتنق فيما بعد مذهب أفلاطون.

وبذلك نكون قد انتهينا من الحديث عن **«المكان»**، والذي ظهر فيه أن الخلاف بين فلاسفة اليونان **«أرسطو وأفلاطون»** في ماهية المكان انتقل إلى مفكري المسلمين، فاعتنق البعض رأي أفلاطون، والبعض الآخر اعتنق رأي أرسطو، أما الرازي فقد مرّ بثلاث مراحل:

اعتنق في المرحلة الأولى مذهب أرسطو، ثم تردد وتوقف في المرحلة الثانية،

---

(١) المطالب العالية ٥/ ١٨٥.

(٢) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٤٤١.

ثم اعتنق مذهب أفلاطون في المرحلة الثالثة والأخيرة.

ثانياً ـ الخلاء:

تعريفه:

يعرف ابن سينا الخلاء بقوله: «بعد يمكن أن نعرض فيه أبعاداً ثلاثة، قائم لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه»[١].

ويعرفه الرازي بقوله: «الخلاء هو أن يوجد جسمان لا يتماسان، ولا يوجد بينهما ما يماسانه»[٢].

ويعرفه الإيجي بأنه: «المكان الخالي عن الشاغل»[٣].

الآراء في وجود الخلاء:

أولاً ـ داخل العالم:

اختلف الفلاسفة والمتكلمون في الخلاء، فذهب أغلب الفلاسفة إلى نفي الخلاء، وعلى رأسهم أرسطو، فهو ينكر وجود الخلاء، داخل العالم وخارجه[٤]، ولقد تابعه في ذلك ـ أي نفي الخلاء بعض فلاسفة المسلمين أمثال الكندي[٥]

---

(١) ابن سينا: رسالة في الحدود (ضمن كتاب: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات): ص٩٤.

(٢) الأربعين ٢/ ٣٢، وراجع: الملخص في المنطق ص٩٣، ونهاية العقول ٢/ ٤١٧، والمحصل ص١٣٤.

(٣) المواقف ٥/ ٣٩، وراجع: التعريفات ص١٣٥.

(٤) راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٤٦ ـ ١٤٧، ١٤٨.

(٥) راجع: د/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٢٢٨، دار المعرفة الجامعية، ط٢، ١٩٩٤م.

(ت٢٥٦هـ)، الفارابي[١] (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا[٢] (ت٤٢٨هـ)، وابن رشد[٣] (ت٥٩٥هـ).

أما جمهور المتكلمين فقد قالوا بوجود المكان داخل وخارج العالم[٤]، وكما يقول الإيجي (ت٧٥٦هـ)، فإنه من الضروري إثبات الخلاء؛ فالله تعالى قادر على خلق الهواء في الخلاء، وعلى أن يملأه بوجوده وإرادته وفاعليته؛ كما أنه قادر على إعدام الجسم الذي أمامه وخلق جسم مكانه دون الحاجة إلى التخلخل والتكاثف[٥]. ويفرد ابن متوية (ت٤٦٩هـ) فصلاً لإثبات الخلاء والرد على المنكرين، فهو يرى أنه «لا بد من أن تكون منها مواضع خالية، لولا ذلك لتعذر علينا التصرف»[٦].

أما الإمام الرازي - فهو كعادته - له أكثر من رأي، فقد نفاه في «المباحث

(١) راجع: الفارابي: عيون المسائل ص٥٣.

(٢) راجع: ابن سينا: النجاة ص١٢٤ - ١٣٧، ط٢، القاهرة، ١٩٣٨م، والرازي: لباب الإشارات والتنبيهات ١٠٠ - ١٠١، وشرح عيون الحكمة ٢/ ٨٧ - ٩٩.

(٣) راجع: ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٠٠.

(٤) راجع: الرازي: المطالب العالية ٥/ ١٥٥، وراجع: ابن متوية (ت٤٦٩هـ) التذكرة ١/ ١١٦ - ١٢٤، د/ سعيد مراد: ابن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفة ص٣٧٩ - ٣٨٠، مقال: ابن متوية (ت٤٦٩هـ)، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية. ع٤، السنة الرابعة - يناير ١٩٩٦م.، والإيجي: المواقف ص١١٧، والتعريفات ص١٣٥.

(٥) راجع: الإيجي: المواقف ص١١٧ - ١١٨، ود/ منى أبو زيد: التصور الذري في الفكر الإسلامي، ص١٦٦ - ١٦٩، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ١٩٩٤، ود/ عباس محمد حسن سليمان دراسات في الفلسفة الإسلامية ص٨٠، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط٢، ٢٠٠٢م.

(٦) ابن متوية: التذكرة ١/ ١١٧.

المشرقية» وأنكر وجوده، وذكر الكثير من الأدلة لنفي الخلاء[١]، ولقد أفرد فصلاً خاصاً للرد على القائلين بالخلاء[٢]، **وهو بهذا يكون متابعاً للفلاسفة في نفيهم للخلاء**.

لكن الرازي لم يثبت على هذا الرأي، فإننا سرعان ما وجدناه وقد بدأ يغير رأيه الذي كان جازماً به في **«المباحث المشرقية»**، ونلمح ذلك في كتابه **«الملخص في المنطق»** حيث وجدناه يعرض لآراء وأدله كل من المثبتين للخلاء والنافين له[٣]، فيقول: «الخلاء هو أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيانه، واختلف الناس في صحته، ولنذكر الأقوى من الجانبين نفياً وإثباتاً»[٤].

ثم يختم ذلك العرض بقوله: «ولقائل أن يقول: هذه الأمور وإن كانت توهم عدم الخلاء ـ يقصد أدلة النافين للخلاء ـ إلا أنه لما لم يثبت بالبرهان القاطع أنها لا تحتمل وجهاً آخر سوى ذلك **كان التعويل عليها في المطالب اليقينية ممتنعاً**، فهذا ملخص ما في هذه المسألة، **والشبهة بعد غير زائلة**، والميل إلى الإثبات بسبب الحجة الأولى»[٥].

فالرازي يقف في البداية حائراً في هذه المسألة، فأدلة النافين للخلاء مقنعة لكنها ليست قطعية الدلالة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحجة الأولى التي اعتمد عليها القائلون بوجود الخلاء قوية، والشبه ـ كما يقول الرازي ـ ما زالت قائمة،

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٢٠٩، ٢٢٩ ـ ٢٤٩، ٥٦٩ ـ ٥٧٠، ٢/ ١٠٨، ٣١٨.

(٢) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٢٢٨ ـ ٢٤٦.

(٣) راجع: الرازي: الملخص في المنطق ٩٣ ـ ٩٦.

(٤) الملخص في المنطق ٩٣.

(٥) المخلص في المنطق ٩٦.

لكنه يختار القول بإثبات الخلاء، والسبب قوة الحجة الأولى التي اعتمد عليها المثبتون للخلاء.

وهذه الحجة هي التي ملخصها: إنه لو افترضنا وجود سطحين مستويين فوق بعضهما، بحيث يلاقي كل واحد منهما الآخر، ثم ارتفع أحدهما عن الآخر دفعة واحدة، ينبغي أن يوجد الخلاء فيما بين هذين السطحين؛ لأنه بابتعاد السطحين عن بعضهما سيحصل فراغ بينهما، هذا الفراغ سينتقل إليه الهواء من الأطراف ويمر بالأجزاء حتى يصل إلى الوسط، وهذا الوصول يستلزم مدة مهما كانت قليلة، إذن فقد حصل الخلاء بين هذين السطحين مدة[١]، وهذا دليل على وجود الخلاء.

والرأي الذي استقر عليه الرازي في النهاية هو إثبات الخلاء، فقد نصر هذا القول في «الأربعين»[٢]، وفي أسرار التنزيل[٣]، وفي «المحصل»[٤] حيث يقول: «الخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة، خلافاً لأرسطاطاليس وأتباعه»[٥]،

---

(١) راجع: الملخص في المنطق ٩٣، ولقد ذكر الرازي هذه الحجة في جميع كتبه، راجع: الأربعين ٢/ ٣٣ ـ ٣٥، والمحصل ص١٣٤، ونهاية العقول ٢/ ٤١٧، المطالب العالية ٥/ ١٥٩ ـ ١٦٢، وراجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٤٤٧، وهذه الحجة سبق واعتمد عليها الباقلاني، (ت٤٠٣هـ)، والجويني (ت٤٧٨هـ)، راجع: الجويني: الشامل ص٢٨٥.

(٢) راجع: الأربعين ٢/ ٣٢ ـ ٣٥.

(٣) راجع: أسرار التنزيل ٢/ ٦٤٦، حيث يقول: «إن كرة العالم تبقى معلقة في الخلاء الذي لا نهاية له يحفظه الخالق الحكيم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ﴾[فاطر: ٤١]».

(٤) المحصل ص١٣٤.

(٥) المحصل ص١٣٤.

وفي «نهايـة العقول»[١]، وفي «المطالب العالية»[٢]، حيث يقول: «أرسطاطاليس رفض وجود الخلاء، ومذهب جمهور الأقدمين من الحكماء، وجمهور المتكلمين: **أنه جائز الوقوع، وهو المختار**»[٣]، حتى إننا نستطيع أن نجزم بأن إثبات الخلاء هو الرأي الذي قال بـه الرازي حتى آخر حياته، فقد قبله في «المطالب العالية» ـ آخر مؤلفات الرازي ـ وقدم الكثير من الأدلة لإثبات وجوده، وقد كان انتهاء الرازي من كتابة هذا الجزء الخاص «في الزمان والمكان» سنة ٦٠٥[٤]، أي قبيل وفاة الرازي بعام.

وهذا دليل على صحـة القول: إن إثبـات الخلاء هو الرأي الذي انتهى إليه الرازي وبذلك يكون الرازي، متابعاً لأصحابه الأشاعرة والمتكلمين عامة في إثبات الخلاء، ورافضاً لمذهب الفلاسفة في إنكارهم الخلاء، ويقدم الرازي العديد من الأدلة لإثبات الخلاء، منها الحجة الأولى ـ التي سبق ذكرها ـ ومنها أدلة أخرى:

الحجة الأولى:

إذا انتقل الجسم من مكان إلى مكان، فالمكان المنتقل إليه إما أنه كان خالياً أو كان مملوءاً، فإن كان خالياً فذاك هو الخلاء وهو المطلوب.

أما إن كان مملوءاً، فيلزم من انتقال الجسم إليه إما حصول التداخل بسبب اجتماع الجسمين في مكان واحد وهو محال، وأما إن انتقل ذلك الجسم عن ذلك

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤١٧.

(٢) راجع: المطالب العالية ٥/ ١٥٥ وما بعدها.

(٣) المطالب العالية ٥/ ١٥٥.

(٤) راجع: المطالب العالية ٥/ ١٨٥، حيث قال: «. . .تم هذا الكتاب ليلة السبت السابع عشر من جمادى الأولى سنة خمس وستمائة والحمد لله كما يستحقه».

المكان، فإما أن يقال: إنه انتقل إلى مكان ذلك الجسم الذي انتقل إلى مكانه أو إلى مكان جسم آخر، فإن كان الأول لزم الدور، وهو محال، أما إن انتقل إلى مكان آخر عاد التقسيم الأول فيه، فيلزم أن تتدافع جملة العالم عند حركة البقة وهذا قول لا يقبله العقل. . . فثبت: «أن القول بعدم الخلاء يفضي إلى أقسام باطلة، فيكون القول بعدم الخلاء باطلاً، فيكون القول بالخلاء حقاً»(١).

ولقد عرض الرازي هذه الحجة أيضاً في «المطالب العالية»، وقال بعد عرضه لها: «فيثبت، أن **القول بأن العالم ملاء يفضي إلى أحد هذه الأقسام الباطلة، فكان القول به باطلاً**»(٢). إذن فالرازي ينكر الملاء ويرى بطلان القول به.

الحجة الثانية ـ على صحة القول بالخلاء:

إذا ملئت آنية نحاسية صلبة بالماء، ثم سد رأسها سداً وثيقاً، ثم تم تسخينها بالنار القوية، فإنها تنشق، لازدياد حجم الماء الذي كان فيها، والسبب في ذلك الازدياد، إما أنه نفذ فيه شيء من الخارج وانضاف إليه فزاد حجمه، أو أنه لم ينفذ إليه شيء لكن حجمه ومقداره صار أزيد، أو يقال: إنه قد حصل في داخله فرج وخلاءات ويسبب هذه الفرج والخلاءات ازداد حجمه، والقسمان الأولان باطلان، فبقي الثالث وهو أن حصول الانشقاق كان بسبب حصول الفرج الخالية في ذلك الماء، فكبر حجمه، وهذا يثبت القول بالخلاء(٣).

وهذه الحجة دليل على أن العلماء المسلمين عرفوا منذ زمن بعيد التجربة العلمية، وما هي إلا تجربة واحدة ذكرتها من حجج أخرى كثيرة ذكرها الرازي.

---

(١) راجع: الأربعين ٢/ ٣٢ ـ ٣٣.
(٢) المطالب العالية ٥/ ١٥٧.
(٣) راجع: المطالب العالية ٥/ ١٦٥.

الحجة الثالثة:

يقول الرازي في وصفها إنها: «في غاية القوة»[١]، فهي مبنية على إقامة الدليل اليقيني على أن كون الأجسام المحسوسة مركبة من أجزاء (الجوهر الفرد)، كل جزء منها يقبل القسمة الوهمية، ولا يقبل القسمة الانفكاكية ألبتة، ومن ثم تقام الدلالة على أن شكل كل واحد منها الكرة، وبثبوت هاتين المقدمتين بالبرهان اليقيني يلزم القول: إن تلك الأجزاء الكروية عند تلاقيها لا بد أن يحصل فيما بينها الخلاء والفرج، وهذا دليل على ثبوت الخلاء، فهذا البرهان ـ في نظر الرازي ـ برهان يقيني لكنه يعتمد على إثبات المقدمتين السابقتين، فهو يعتمد على إثبات الجوهر الفرد من جهة، وعلى شكله الكروي من جهة أخرى[٢].

وأكتفي بذكر هذا القدر من الحجج التي اعتمد عليها الرازي لإثبات الخلاء. وينقل الرازي ـ كعادته ـ أدلة المخالفين له ـ نفاة الخلاء ـ ويرد عليها[٣].

ثانياً ـ الخلاء خارج العالم:

يذهب الرازي إلى القول بوجود الخلاء سواء داخل العالم أو خارجه، فهو يثبت وجود الخلاء خارج العالم، وهذا الخلاء لا نهاية له، ويستدل على ذلك بالعلم الضروري الحاصل عند كل إنسان ويقول: «إنا نعلم بالضرورة أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف الفلك الأعلى فإنا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا من الجهة التي تلي خلفنا، وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة، وإذا كان كذلك ثبت أنه

---

(١) المطالب العالية ٥/ ١٦٦.

(٢) راجع: المطالب ٥/ ١٦٦.

(٣) راجع: المطالب العالية ٥/ ١٦٧ ـ ١٧٧، ونهاية العقول ٢/ ٤١٩ ـ ٤٢١، والأربعين ٢/ ٣٥، ٣٨، والمحصل ص١٣٤ ـ ١٣٥.

حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له»[١].

إذن فالرازي من أصحاب الخلاء داخل وخارج العالم[٢].

ثالثاً ـ الزمان:

يعتبر البحث في مشكلة الزمان من البحوث التي تحتل أهمية كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي، وخاصة الفكر الإسلامي، فقد ارتبط بهذا الموضوع الكثير من القضايا الكلامية والفلسفية، كقضية قدم العالم وحدوثه، وقضية البعث والخلود، وقضية الأبدية والفناء. من أجل ذلك اهتم علماء الكلام وغيرهم في البحث في هذا الموضوع الشائك والصعب، وكما يقول الرازي: فإن **«الكشف عن حقيقة الدهر والزمان من محارات العقول»**[٣].

إذن **«فالزمان»** من المسائل التي تحار فيها العقول، فهي صعبة، ولقد تعددت فيها الآراء، والخلاف في هذه المسألة كثير، فقد اختلف في ماهية الزمان، وفي وجوده، واختلف القائلون بوجوده في كونه قديماً أم حديثاً، وفي هذا البحث سنحاول أن نتعرف على رأي الرازي من خلال الحديث عن هذه النقاط الثلاث وهي:

أولاً: وجود الزمان.

ثانياً: ماهية الزمان.

ثالثاً: حدوث الزمان.

---

(١) التفسير الكبير ١٢/ ١٥٠، وراجع: المطالب العالية ٥/ ١٨١، وقارن الجويني: الشامل ص٢٨٥.

(٢) راجع: الزركان ص٤٤٨.

(٣) الرازي: أسرار التنزيل ١/ ٢٤٨.

وسنبدأ الحديث عن وجود الزمان وليس عن ماهيته، لأنه لا بد أن نعرف أولاً هل الزمان موجود أم لا، ومن ثم ننتقل للحديث عن ماهيته، وهل هو حادث أم لا؟

أولاً ـ وجود الزمان:

اختلف الناس في الزمان، فالبعض قال بحدوثه، والبعض الآخر قال بقدمه، وأما الإمام الرازي فنجد أن آرائه في الزمان ووجوده اختلفت من كتاب لآخر، فللرازي في وجود الزمان أقوال ثلاثة:

الرأي الأول للرازي:

يختار التوقف في هذه المسألة، فلا يقول بالقدم ولا بالحدوث، ونجد ذلك في كتاب «المباحث المشرقية» حيث يقول: **«واعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان»**[1].

وأما الرأي الثاني للرازي:

فنجده في «الملخص في المنطق» حيث يرى فيه أن الزمان لا وجود له في الخارج فيقول: «وأما الآن الثاني والذي يتفرع على وجوده الزمان فقد قيل: الزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة، فقد عرفت أن الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط، وأن ذلك يفعل سيلانها الحركة بمعنى القطع كما أن النقطة بسيلانها تفعل الخط، فكذلك الموجود في الزمان في الخارج أمر لا يفعل بسيلانه الزمان، فهذا الكلام مع ما فيه من البحث الكثير، ففيه اعتراف بأن الموجود في الخارج ليس إلا أمراً غير منقسم، والحصول في الوسط هو الآن **الحركة والزمان،**

---

(١) المباحث المشرقية ١/ ٦٤٧.

فلا وجود لهما في الخارج، وذلك يبطل جميع ما ذكره»[١].

وأما الرأي الثالث للرازي:

وهو ما استقر عليه مذهبه، فنجده في «المطالب العالية» ـ آخر مؤلفات الرازي ـ حيث يصرح فيه بأن الزمان جوهر قائم بنفسه، فهو يقول: الزمان «موجود غني في ذاته ووجوده عن الحركة، بل هو حاصل سواء حصلت الحركة أو لا»[٢]، ويقول أيضاً: «فثبت بهذا أن المدة موجود قائم بنفسه مستقل بذاته، وأنه لا تأثير للحركة الفلكية في وجود المدة والزمان»[٣].

فالمدة جوهر قائم بذاته غني عن وجود الحركة ولواحقها[٤].

ولا يكتف الرازي بذكر رأيه، وإنما يذكر الأقوال في هذه المسألة، فيرى أن الناس قد انقسموا إلى فريقين اثنين[٥]: **الأول**: يثبت الزمان، **الثاني**: ينفي وجوده.

أما الفريق الأول: (المثبتون لوجود الزمان) فهم بدورهم انقسموا إلى شعبتين اثنتين:

الأولى: تزعم أن العلم بوجود الزمان علم بدهي ضروري، غني عن البيان والبرهان، وهو ما اختاره محمد بن زكريا الرازي (ت٣١٣هـ)، وقوم آخرون.

الثانية: فيرى أصحابها أنه لا يمكن إثبات الزمان إلا بالدليل والحجة، ونسبه

(١) الملخص في المنطق (مخطوط) ق١٥٨.

(٢) المطالب العالية ٥/ ١٠٣.

(٣) المطالب العالية ٥/ ٣٢.

(٤) راجع: المطالب العالية ٧/ ٢٩.

(٥) راجع: الملخص في المنطق ص١٥٣.

الرازي لابن سينا (ت٤٢٨هـ)[١].

وأما الذين نفوا وجود الزمان:

فحجتهم أن الموجودات على قسمين اثنين: **منها ما يكون بقاؤها بسبب أفرادها وتتالي آحادها**، وبغير كونها متعاقبة متتالية، فكل واحد منها وجد بعد العدم، ثم عدم بعد الوجود، وهذا المفهوم لا يقتضي إثبات موجود زائد على تلك الموجودات والمعدمات، **ومنها ما يكون بقاؤها بمعنى كونها مستمرة دائمة بأعيانها**، وهذا لا يقتضي أيضاً إثبات موجود زائد.

ويذكر الرازي لهم اثني عشر دليلاً على ذلك منها[٢]:

الحجة الأولى: لو كان الزمان موجوداً، لكان إما أن يكون مستمر الوجود، أو منقضي الوجود، والأول محال، وإلا كان هذا اليوم بعينه هو يوم الطوفان، فيكون الحادث في هذا اليوم حادثاً في يوم الطوفان، بل قبله، بل أزلاً، هذا خلف، فبتقدير كونه دائم الوجود بعينه فلا بد أن يصدق عليه أنه كان موجوداً قبل، وسيبقى موجوداً بعد، فلو كان هذا المفهوم يقتضي إثبات مدة وزمان لذلك الشيء، فيلزم من ذلك افتقار المدة والزمان إلى مدة أخرى، وزمان آخر، فيلزم التسلسل وهو محال.

والثاني (أي كونه منقضي الوجود) أيضاً باطل، لأنه يقتضي أن تكون الأجزاء المفترضة فيه متعاقبة متوالية، وبذلك يصح في كل واحد من تلك الأجزاء أن يقال: إنه حدث الآن، لا قبل ولا بعد، فإذا كان الحكم على الشيء بأنه حدث الآن،

---

(١) راجع: الرازي: شرح عيون الحكمة ٢/ ١٢٠.

(٢) راجع: المطالب العالية ٥/ ٩ ـ ١٩، الملخص في المنطق ص١٥٣ ـ ١٥٤.

أو حدث قبل، أو سيحدث بعد ذلك، يقتضي شيئاً آخر يكون ظرفاً له، ويكون لأجل وقوع هذا الشيء في ذلك الظرف يصدق عليه أنه حصل الآن، أو في الماضي، أو سيحصل في المستقبل، فحينئذ يلزم من ذلك أن يكون للزمان زمان آخر إلى غير النهاية، وهذا محال.

الحجة الثانية: من المعلوم بالضرورة أن الأجزاء المفترضة في الزمان لا تحصل معاً، فحصولها لا يعقل إلا على سبيل التعاقب والتقضي، لذا فإما أن يكون لشيء من تلك الأجزاء حضور وحصول، أو لا يكون، فإن كان الأول كان واحد من تلك الأجزاء حال حضوره غير منقسم وإلا لحصل له نصفان، يكون النصف الأول سابقاً على النصف الثاني، وبذلك لا يكون الحاضر حاضراً، هذا خلف.

وبثبوت كون كل واحد من تلك الأشياء غير قابل للقسمة ـ ولا شك أن الزمان إنما يمتد لتعاقب تلك الأشياء الحاضرة ـ فيلزم كون الزمان مركباً من الآنات المتتالية التي يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة، فيلزم كون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ، فالقدر الذي يتحرك عليه المتحرك من المسافة من الآن الواحد الذي لا يقبل القسمة ـ إن كان منقسماً ـ كانت الحركة إلى نصفه واقعة في نصف ذلك الآن، والحركة الواقعة في النصف الثاني من ذلك الآن، فحينئذ ينتصف ذلك الآن وكنا قد فرضنا أنه لا ينتصف، هذا خلف، فثبت أن القول: إن الزمان مركب من أشياء حاضرة كل واحد منها لا ينقسم يفضي إلى إثبات الجوهر الفرد، وهو باطل، إذن فالقول بوجود الزمان باطل.

أما القسم الثاني وهو القول: إنه ليس من الأجزاء المفترضة في الزمان حضور ولا حصول ألبتة، فهذا تصريح بنفي الزمان بالكلية، فالماضي هو الذي كان حاضراً ثم انقضى، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره وهو بعد لم يحضر، فكونه ماضياً

ومستقبلاً يتوقف على كونه حاضراً، فإذا كان كونه حاضراً ممتنعاً، كان وجوده في الماضـي والمستقبل محـالاً، وإذا كان لا يتقرر له وجود، لا في الحال، ولا في الماضي، ولا في المستقبل، امتنع القول بوجوده.

الحجة الثالثة: لا شك أن الباري تعالى دائم الوجود، ولا يعقل الحدوث إلا مع توهم المدة والزمان، أيضاً لا يعقل الدوام إلا مع توهم المدة والزمان الدائم، فالمعقول من الدائم هو الذي لا أول لمدة وجوده، وإذا كانت هذه القضية الوهمية صادقة، فحينئذ سيفتـقر دوام وجود الله تعالى إلى وجود هذا الزمان، والموقوف على الغير ممكن لذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته، هذا خلف، وإن كانت هذه القضية الوهمية كاذبة، وكان الحق هـو أن دوام الشيء لا يتوقف على وجود مدة وزمان، فليكن الأمر كذلك في جانب الحدوث والتغير، وحينئذ يحصل أن كون الشيء قبل غيره، أو بعد غيره، أو مع غيره، لا يتوقف على وجود شيء آخر، يكون ظرفاً ووعاء لذلك المتقدم، ولذلك المتأخر، وذلك هو المراد من نفي الزمان.

الحجة الرابعة: تشهد بداهة العقل بأن عدم كل محدث سابق على وجوده، ومن نازع فيه فقد نازع في أجلى العلوم البدهية، وإذا ثبت هذا فنقول: السبق صفة للعدم، وصفة المعدوم لا تكون موجودة بل تكون معدومة، فالسبق والتقدم والتأخر أمور لا وجود لها في الأعيان ألبتة، والعـدم المحض لا يستدعي محلاً موجوداً، فالسبق والتقدم والتأخر لا يحتاج شيء منها إلى موصوف موجود، والزمان لا حقيقة له إلا الأمر الذي يعرض له هذا السبق، وهذا التقدم، وهذا التأخر، وذلك ينتج: أن الزمان والمدة لا يجب أن يكون أمراً موجوداً.

وهكذا يستمر الرازي بعرض أدلة منكري وجود الزمان، والتي استنبطها هو ـ أي الرازي ـ لهم حيث يقول: «فهـذا مجمـوع هـذه الدلائل الاثني عشر، التي

استنبطناها للقائلين: إنه لا معنى لوجود الزمان، إلا كون بعض الموجودات دائمة الوجود بأعيانها، وكون بعضها أموراً محدثة متوالية متعاقبة، وهي بأسرها حسنة قوية معلومة، وبالله التوفيق»[1].

وكذلك يذكر الرازي أدلة القائلين بوجود الزمان ـ وكما رأينا سابقاً ـ فقد انقسموا إلى شعبتين اثنتين أو فريقين اثنين، يرى الأول منهما أن العلم بوجود الزمان علم بدهي، في حين يذهب الفريق الثاني إلى أنه لا بد من البرهان والاستدلال لإثبات وجوده، **أما القائلون بأن العلم بوجود الزمان علم بدهي** فقد ذكر لهم الرازي العديد من الأدلة والحجج، أذكر منها[2]:

الحجة الأولى: يقول الرازي: لو فرضنا وجود رجل أعمى جالساً في بيت مظلم، وقدرنا أنه قصد تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس، فإن هذا الإنسان يجد المدة أمراً سيالاً يحدث، ويمر دائماً بلا وقوف ولا انقضاء، والعلم بذلك ضروري، فلو اعتبر هذه الحالة من البكرة إلى الضحوة، ثم اعتبرها من الضحوة إلى وقت الظهر، فإنه مع غفلته عن حركة الشمس والقمر وسائر الكواكب والأفلاك، يعلم بالبداهة أن الذي انقضى من البكرة إلى الضحوة، نصف الذي انقضى من البكرة إلى الظهر، ويعلم بالبداهة أن علمه بذلك لا يتوقف على علمه بأن فلكاً تحرك، أو كوكباً تحرك، وهذا كله يدل على أن العلم بوجود الزمان علم بدهي أولي غني عن البيان والبرهان.

الحجة الثانية: يعلم جميع الجهال والعوالم أن السنين تتوالى وتتعاقب، ويميزون ببَدائِهِ عقولهم بين الماضي والمستقبل والحال، وهذه الصفات لا شك أنها

---

(١) المطالب العالية ٥/ ١٩.

(٢) راجع: المطالب العالية ٥/ ٢١ ـ ٢٦.

صفات المدة، وإذا كانت الصفة معلومة بالضرورة، كان الموصوف أولى أن يكون كذلك، وهذا دليل على أن العلم بوجود المدة ضروري.

الحجة الثالثة: إن صريح العقل حاكم بأنه يمكن تقسيم الزمان إلى السنين، وتقسيم السنين إلى الشهور، وتقسيم الشهور إلى الأيام، وتقسيم الأيام إلى الساعات، والمعلوم بالضرورة أن الساعة جزء من اليوم، الذي هو جزء من الشهر، الذي هو بدوره جزء من السنة، والتي هي جزء من المدة، والعلم بذلك علم ضروري، والعلم بكون بعضها أقل من بعض، أو أكثر. . .، وأيضاً من المعلوم بالضرورة أن المحكوم عليه بقبول هذه التقسيمات مغاير للسواد والبياض والحجر والمثلث، وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً في الأعيان، امتنع كونه مورداً لهذه التقسيمات في الأعيان، **فثبت أن العلم بوجود الزمان والمدة علم بدهي**.

ويستمر الرازي بعرض هذه الحجج التي بلغت عشر حجج، والتي يرى أن الواحدة منها تكفي في إثبات المطلوب، ومن الجدير بالذكر أن الرازي في بداية عرضه لهذه الحجج يقول: إنه لم يجد لهذا الفريق (أي الذين ادعوا العلم الضروري بوجود الزمان) إلا ادعاء البداهة والضرورة، وأنه ـ أي الرازي ـ يقدم لهم هذه الحجج من نفسه ليحتجوا بها على صحة قولهم فيقول: «أنا وإن كنت ما وجدت لهم إلا ادعاء البداهة والضرورة، إلا أني **أقرر تقريراً أحسن وأكمل مما ذكروه**»[1].

وهذه الحجج العشر التي ذكرها، هي نفس الحجج التي اعتمد عليها محمد ابن زكريا الرازي الطبيب[2] (ت٣١٣هـ)، فهو ـ كما قلنا سابقاً ـ من الذين ادعوا

(١) المطالب العالية ٥/ ٢١.

(٢) **وأبو زكريا الرازي هو**: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ولد سنة (٢٥١هـ) آمن بالعقل ودعا إلى تحكيمه في جميع الأشياء واعتبره من أعظم النعم التي وهبها الله لنا، هاجم أرسطو=

العلم البدهي، ويلاحظ أن الحجج التي قالها الرازي هي نفس الحجج التي ذكرت في كتاب «رسائل فلسفية للرازي»[(١)].

فقد ذهب جامع ومحقق كتاب «رسائل فلسفية للرازي» إلى أن هذه الحجج هي لأبي بكر الرازي الطبيب[(٢)]، وهو ما ذهب إليه أيضاً أحد الباحثين[(٣)].

ثم يذكر الرازي أدلـة القائليـن: إن العلم بوجـود الزمان كسبي استدلالي، ويحصرها في أربع حجج أذكر منها[(٤)]:

الحجة الأولى:

وهو دليل الإمكانات، وكما يقول الرازي فهو «الذي ذكره الشيخ (ابن سينا) في الشفاء والنجاة، وعليه تعويل الأكثرين»[(٥)].

= طاليس، وفضل عليه أفلاطون وتأثر كما تأثر «بفيثاغورس» وقدماء الفلاسفة قبل «سقراط»، وهو ينسب آراءه في «القدماء الخمسة» إلى الصابئة الحرانين تارة، وإلى الفلاسفة الطبيعيين عند اليونان تارة أخرى، وكان في طبه وفلسفته واثقاً من نفسه فهو ينتقد جالينوس في بعض آرائه كما ويرفض طائفة من النظريات الأرسطية، ويضع نفسه في مصف أبقراط وسقراط من الأطباء والفلسفة السابقون، وتوفي سنة (٣١٣هـ) ومن مؤلفاته «الحاوي والمنصوري في الطب». راجع: القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص١٧١، مطبعة الخانجي، مصر ١٣٢٦هـ، إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ص١٠٢، مطبعة الحلبي، مصر ١٩٤٧م.

(١) راجع: الرازي (أبو بكر الرازي): رسائل فلسفية ١/ ٢٧٢ ـ ٢٧٦، جمع وتحقيق: بول كراوس، مطبعة بول باربيه، مصر ١٩٣٩م، نقلاً من د/ إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي ص١٢٦ ـ ١٣١.

(٢) هو بول كراوس. فقد جمع وحقق كتاب رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي.

(٣) راجع: د/ إبراهيم العاتي في كتابه: الزمان في الفكر الإسلامي ص١٢٥ ـ ١٢٦.

(٤) راجع: المطالب العالية ٥/ ٣٣ ـ ٤٩.

(٥) المطالب ٥/ ٣٣.

ويقوم على افتراض ثلاثة أشياء:

الأول: وجود حركتين متساويتين في السرعة والبطء، ومتساويتين في الأخذ والترك، أي ابتدأتا معاً، وتركتا معاً، فإنهما يقطعان المسافة معاً.

الثاني: الحركتان المتساويتان في السرعة والبطء، لكنهما مختلفتان في وقت الأخذ (أي ابتدأت إحداهما ولم تبتدئ الأخرى)، وهما متساويتان في وقت الترك، فيكون السريع الثاني لا بد أنه قطع مسافة أقل مما قطعه السريع الأول.

الثالث: الحركتان المتساويتان في الأخذ والترك، لكنهما مختلفتان في السرعة والبطء، فلا بد أن يقطع البطيء أقل مما قطعه السريع.

والفائدة من هذه الفروض أنه بالفرض الأول ثبت وجود الزمان، وبالفرض الثاني ثبت أن هذا الإمكان مساو لنفس الحركة، ولنفس بطئها وسرعتها، والنفس مقدار المتحرك، وبالفرض الثالث ثبت أن هذا الإمكان أمر مغاير لمقدار المتحرك، ولمقدار المسافة، وعند هذا يحصل تمام المقصود[1].

ثم يورد الرازي على هذه الحجة العديد من الاعتراضات ولا يجيب عنها[2]، مما يعني أنه لا يقبل هذه الحجة، ثم يعرض الحجة الثانية فيقول:

والحجة الثانية:

لهم في إثبات الزمان التمسك بطريقة القبلية والبعدية[3]، ويرى أنهم لم يقرروها على الوجه الصحيح المعلوم، ثم يعرضها هو بطريقته، وأيضاً لم تسلم هذه

---

(١) راجع: المطالب العالية ٥/ ٣٣ ـ ٣٦.

(٢) راجع: المطالب العالية ٥/ ٣٦ ـ ٣٨.

(٣) راجع: المطالب العالية ٥/ ٣٨ ـ ٤١.

الحجة من النقد، فقد أورد عليها الرازي عدداً من الاعتراضات، ولم يجب عنها، فهو أيضاً لا يقبل بها[١].

ثم يقدم الرازي حجة ـ من نفسه ـ للقائلين بإثبات الزمن فيقول: «وأما الحجة الثالثة في إثبات الزمان وهو دليل رتبناه للقائلين بإثبات الزمان»[٢].

وتقريره على النحو الآتي:

يقول الرازي: إنه من المعلوم بالضرورة أن هناك شيئاً ينقسم إلى السنين تارة وإلى الشهور أخرى، وإلى الأيام تارة، وإلى الساعات أخرى، وهذا الشيء يعد بالسنين، والسنة تعد بالشهور وتقدر بها، وكذلك الشهر يعد بالأيام ويقدر بها، واليوم يعد بالساعات ويقدر بها، وكل عاقل يعلم أن له من السنين كذا، ويعلم عدد الشهور والمنقضية من هذه السنة كم هي والشهور الباقية كم هي . . .

وقضت بَدائِهُ العقول بصحة هذه التقسيمات، وكل من تشكك في صحتها حكم عليه بالجنون التام، وهذا الذي حكم عليه العقل بكونه مورداً لهذه التقسيمات، إما أن يكون عدماً محضاً، ونفياً صرفاً، وإما ألا يكون كذلك، بل يكون موجوداً وثابتاً ومتحققاً، والأول باطل، لأن العدم المحض لا يمكن تقسيمه إلى الأجزاء والأبعاض، كما لا يمكن وصف هذه الأجزاء والأبعاض بأنها أزيد أو أنقص من غيرها، لكن العقل يحكم بأن السنة أطول من الشهر، والشهر أطول من اليوم، ويقضي أيضاً بأن هذه الشيء منه ما مضى، ومنه ما هو مستقبل، ويقضي العقل أيضاً بأن الماضي هو الذي كان حاضراً، وقد انقضى، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره

(١) راجع: المطالب العالية ٥/ ٤١ ـ ٤٣.

(٢) المطالب العالية ٥/ ٤٣.

ولم يحضر بعد.

فلو لم يكن لهذا الشيء حضور وحصول ألبتة، لامتنع أن يحكم العقل عليه بكونه ماضياً ومستقبلاً، وبما أن العقل حكم عليه بذلك، **علمنا أنه ليس عدماً محضاً ونفياً صرفاً، بل لا بد أن يكون موجوداً.**

وهذا الموجود ليس قار الوجود[١]، بدليل أن بداهة العقل حاكمة بأنه لا يوجد جزآن منه معاً، فلا يمكن حصول سنتين معاً، ولا حصول شهرين معاً. . . ولا يمكن أن يجتمع في الوجود منها جزآن وإن كانا أصغر الأجزاء، فكل اثنين يفرضان لا بد أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر، كما أنه عند حصول أحدهما لا يمكن حصول الآخر، وهـذا كله معـلوم بالبداهـة بشـرط حصـول التأمل الصافي، واستحضار مفهومات هذه الألفاظ في الذهن.

إذن فثبت أن الشيء **«المسمى بالمدة والزمان موجود ليس قار الوجود»**[٢]، وثبت أن الجسم، وكمه، وكيفه، وأينه، ووصفه، ومضافه، وسائر مقولاته، أمور قارة، لذا فيجب القطع بأن الزمان والمدة أمر مغاير لهذه الأشياء بأسرها[٣].

الحجة الرابعة:

قبل عرض هذه الحجة لا بد من البحث عن حقيقة التوقيت، فإن الرجل قد يقول لغيره: **آتيك إذا طلعت الشمس، أو آتيك إذا جاء الربيع.**

ومجيء الرجـل مجهـول، لكن طلوع الشمس معلوم، فعندما قرن مجيء

---

(١) معنى قار الوجود: الذي تكون أجزاؤه حاصلة معاً، وأما معنى غير قار الوجود، فهو ما لا يكون كذلك. راجع: الرازي: المطالب العالية ٥/ ٤٥.

(٢) المطالب العالية ٥/ ٤٥.

(٣) راجع: المطالب العالية ٥/ ٤٣ ـ ٤٦.

الرجل (المجهول) بطلوع الشمس (المعلوم)، أصبح مجيء هذا الرجل معلوماً، لذلك قيل: **«التوقيت عبارة عن قرن متجدد موهوم، بمتجدد معلوم، إزالة للإيهام»**[١].

والفطرة الأصلية، والبداهة الصحيحة حاكمة بصحة هذا التوقيت، فعليه مدار الأمر في التواريخ المستقبلة، فهي عبارة عن تعريف وجود الأشياء المجهولة الوقوع بالأوقات المعلومة المستقبلة، وكذلك الأمر بالنسبة للتواريخ الماضية.

فالقول: «آتيك إذا طلعت الشمس» يعني آتيك في الوقت الذي تطلع فيه الشمس، فهو وقت واحد بعينه يحصل فيه المجيء، وأيضاً يحصل فيه طلوع الشمس.

والوقت الذي حكمت الفطرة السليمة بجعله ظرفاً لهذا المجيء، ولطلوع الشمس إما أن يكون شيئا باقياً ثابتاً، أو شيئاً سيالاً منقضياً، والأول باطل، وإلا لكان حاصلاً في الحال، فلا يكون منتظراً ولا مستقبلاً، والبداهة حاكمة بأنه غير حاضر في الحال بل هو منتظر الوجود، وبذلك ثبت أنه **أمر سيال**.

وهو إما أن يكون شيئاً من جنس حركات الأفلاك والكواكب، أو صفة من صفاتها، أو بكونه موجوداً مغايراً لهذين القسمين، والأول باطل، لأن الفطرة السليمة حكمت بكون ذلك الوقت ظرفاً للحركة الفلكية، وظرف الحركة الفلكية لا يكون نفس الحركة الفلكية، فقوله: **آتيك إذا طلعت الشمس معناه: آتيك في الوقت الذي** يكون ظرفاً لطلوع الشمس، وأما القسم الثاني: وهو كونه صفة من صفات الحركة الفلكية، فهو أظهر فساداً، لأن الشيء ظرف للحركة الفلكية، والحركة

---

(١) المطالب العالية ٥/ ٤٧.

الفلكية جارية مجرى الظرف بجميع صفاتها ونعوتها، فلو كان الظرف شيئاً من صفات الحركة للزم كون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد ظرفاً له ومظروفاً له، وهو محال، لأن حصول الحادث لا في وقت معين معلوم الامتناع في البداهة، فلا حال من أحوال الحركة الفلكية، ولا صفة من صفاتها إلا وصريح العقل يحكم بأنها وقعت في الوقت الفلاني، في الماضي، أو سيقع في الوقت الفلاني في المستقبل.

فثبت أن ذلك «الظرف ليس هو الحركة الفلكية ولا صفة من صفاتها، فثبت: وجود موجود سيال، ليس هو الحركة الفلكية ولا صفة من صفاتها، وذلك هو الزمان»[1].

ويذكر الرازي اعتراضين اثنين على هذا الدليل:

الاعتراض الأول: القول بأنه لما لا يكون معنى «آتيك عند طلوع الشمس» أي آتيك إتياناً مقارناً لطلوع الشمس، أو مع طلوع الشمس، وعلى هذا التفسير يبطل الدليل السابق.

الاعتراض الثاني: إن هذا الدليل مبني على كلام أهل العرف، ومثل هذا لا يلتفت إليه في مثل هذه الأبحاث.

يجيب الرازي عن الاعتراض الأول:

بأن المقارنة والمعية ليست في الماهية ولا في أمر آخر، ولا معنى لها إلا حصولهما في وقت واحد وزمان واحد، وحينئذ يرجع كل ما ذكرناه.

وأما الاعتراض الثاني:

فيجيب عنه بأنه لا معنى للمناظرات إلا تركيب علوم ضرورية من أجل استنتاج

---

(١) المطالب العالية ٥/ ٤٨.

المطالب المجهولة الفطرية منها، ولا يتم ذلك إلا عند الاعتراف بصحة القضايا البدهية، «وهذه المسألة لما تأملنا علمنا: أن صحة هذا التوقيت أمر تحكم به جميع العقول السليمة، ثم لما تأملنا علمنا: أن صحة هذه المقدمة البدهية توجب القول بوجود الزمان بالطريق الذي لخصناه»[١].

والسبب في تفصيل الحديث عن هذا الدليل أن الرازي هو الذي قال به، وأيضاً فهو يرى ـ أي الرازي ـ أنه من أظهر الدلائل، وأقوى البراهين على إثبات الزمان، فهو يقول بعد الانتهاء من عرضه: «فكان هذا الكلام من أظهر الدلائل، وأقوى البراهين في إثبات هذا المطلوب، وبالله التوفيق»[٢].

أما الاعتراض الذي أورده عليه، فقد أجاب عنه الرازي، بخلاف الحجة الأولى والثانية، فقد وجه إليهما الرازي العديد من الإشكالات والاعتراضات، ولم يجب عنها، مما يؤكد على أنه لا يقبل بهما، والله أعلم.

وبعد أن ينتهي الرازي من الحديث عن وجود الزمان، الذي أثبته هو في آخر مؤلفاته، ينتقل للحديث عن ماهيته.

ثانياً ـ ماهية الزمان:

يعرض الإمام الرازي للآراء في ماهية الزمان، فيذكر الاختلاف الكبير الحاصل في ماهيته، ويمكن أن نحصر هذه الأقوال التي ذكرها الرازي بما يلي[٣]:

الأول: القول: إن الزمان هو مقدار حركة الفلك الأعظم، وهو قول (أرسطو

---

(١) المطالب العالية ٥/ ٤٩.

(٢) المطالب العالية ٥/ ٤٩.

(٣) راجع: المطالب العالية ٥/ ٥١ ـ ٥٢، والملخص في المنطق ص١٥٤ ـ ١٥٥.

طاليس) ومن اتبعه، وقال به بعض فلاسفة المسلمين كالفارابي (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ).

الثاني: الزمـان هو مقدار امتـداد الوجود، وينسب الرازي هذا القول لأبي البركات البغدادي (ت٥٤٧هـ).

الثالث: الزمان عبارة عن نفس حركة الفلك الأعظم.

الرابع: لا معنى للزمان إلا مجرد التوقيت.

الخامس: النقطة تفعل بحركتها الخط، وكذلك الآن يفعل بحركته الزمان.

السادس: الزمـان جوهر أزلي واجب الوجود لذاته، ولا تعلق له في ذاته، ولا في وجوده، ولا بالفلك، ولا بالحركـة، وإنمـا الفلك بحركته تقدر أجزاؤه، وهذا الجوهر القائم بالنفس إن حصل فيه شيء من الحركات، فإنه يقدر امتداد دوامة بسبب تلك الحركات سمي زماناً، وإن خلى عن مقارنة الحركات، ولم يحصل منه شيء من التغيرات سمي الدهر والأزل والسرمد، وينسب الرازي هذا القول إلى طائفة عظيمة من قدماء الحكماء[1]. فهذا تفصيل مذهب الناس في ماهية الزمان[2].

ثم يناقش الرازي هذه الآراء جميعاً رافضاً لها، فيشرع في البداية بإبطال مذهب أرسطو وأتباعه في أن الزمان مقدار للحركة الفلكية، فيقول: «**هذا المذهب عندنا باطل**»[3]، ويعرض حججهم ويرد عليها، ويرى أن القول: إن «**كون الزمان متعلقاً بالحركة مجرد وهم كاذب وخيال فاسد**»[4].

---

(١) راجع: المطالب العالية ٥/ ٥٢.

(٢) راجع: المطالب العالية ٥/ ٥١ ـ ٥٢، وشرح عيون الحكمة ٢/ ١١٩ ـ ١٢٠.

(٣) المطالب العالية ٥/ ٥٢، وراجع: شرح عيون الحكمة ٢/ ١٢٧ وما بعدها.

(٤) المطالب العالية ٥/ ٦٥.

ويذكر عدداً من الأدلة لإثبات بطلانه، وهذا لم يكن رأيه في كتبه السابقة، فقد كان يميل إلى هذا الرأي في بعض المواضع من كتاب «المباحث المشرقية» فقد مر الرازي في هذا الكتاب بمرحلة تردد فيها، فنجده مرة يقول: **«ستعرف بعد ذلك أن الزمان ليس له بداية ونهاية، وتعرف أنه متعلق بالحركة»**[1].

وهو رأي أرسطو، ثم نجد نصاً آخر للرازي في نفس الكتاب يقول فيه: «واعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب، **وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصباً لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً في هذه المسألة»**[2].

وهذا النص متأخر عن النص السابق، إذن فالرازي لم يتخذ موقفاً معيناً في هذا الكتاب، وهو يصرح في كتاب آخر له وهو **«أسرار التنزيل»** بأن معرفة حقيقة الزمان من محارات العقول، فيقول: «الكشف عن حقيقة الدهر والزمان، وذلك من محارات العقول»[3].

ثم ما نلبث أن نجده في كتابه **«الملخص في المنطق»** يعرض الأقوال في ماهية الزمان، ثم يعقب على ذلك بقوله: «فهذا ملخص مما قيل في الزمان، ولعل الأقرب أن يقال: إنه لا معنى للزمان إلا حصول بعض الحوادث مع البعض أو قبله أو بعده»[4].

---

(١) المباحث المشرقية ١/ ٦٢٩.

(٢) المباحث المشرقية ١/ ٦٤٧.

(٣) أسرار التنزيل ١/ ٢٤٨.

(٤) الملخص في المنطق ق١٥٦.

وفي «التفسير الكبير» نجده يعرف الزمان عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[الفاتحة: ٢]، فيقول: الزمان: «**عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية**»(١).

وإذا ما وصلنا إلى كتابه «**شرح عيون الحكمة**» نجده رافضاً لمذهب أرسطو جملة وتفصيلاً، فلا يترك مناسبة إلا ويصرح فيها ببطلان مذهب أرسطو، وأن القول الحق في الزمان هو ما عليه أفلاطون، ويعرض الرازي في هذا الكتاب مذهب ابن سينا المتابع لأرسطو، فينتقده، ويورد عليه الكثير من الإشكالات، مرجحاً مذهب أفلاطون فيقول: «**والأقرب عندي أن الحق في الزمان وفي المدة هو مذهب «الإمام أفلاطون»، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته**، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير سمي بالسرمد من هذا الاعتبار، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات متقاربة معه فذاك هو المسمى بالزمان، وأما قول «أرسطو» بأن الزمان مقدار الحركة، فقد عرفت بالدلائل القاهرة فساده، وأما مذهب «الإمام أفلاطون» فهو إلى العلوم البرهانية اليقينية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد»(٢).

وهذا المذهب الذي ارتضاه الرازي في «**شرح عيون الحكمة**» وهو القول: إن الزمان موجود قائم بنفسه مستقل بذاته، مذهب أفلاطون، هو ما ارتضاه أيضاً في «**المطالب العالية**» ـ آخر مؤلفاته ـ وهناك العديد من النصوص التي ذكرها الرازي، مصرحاً فيها **بأنه يختار مذهب أفلاطون في الزمان**.

---

(١) التفسير الكبير ١/ ١٦٣.

(٢) شرح عيون الحكمة ٢/ ١٤٨ ـ ١٤٩.

فهو يقول: «فظهر بهذه البراهين القاهرة أن الزمان والمدة لا يمكن أن تكون عبارة عن مقدار الحركة الفلكية، وإذا بطل هذا بطل أيضاً أن يكون الزمان عبارة عن صفة من صفات تلك الحركة، وحالة من أحوالها، وبهذا يظهر فساد قول من يقول: إنه عبارة عن مقدار حركة فلك معدل النهار، لأن مقدار تلك الحركة عبارة عن صفة من صفاتها وحالة من أحوالها، وذلك مما أبطلناه، فيثبت بهذا **أن المدة موجود قائم بنفسه مستقل** بذاته، وأنه لا تأثير للحركة الفلكية في وجود المدة والزمان ألبتة، وإنما تأثيرها في تقدير هذه المدة بالأجزاء والأبعاض»(١).

ويقول أيضاً: «قد ذكرنا أن الأقرب عندنا في المدة هو مذهب أفلاطون، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته، فإذا اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سميناه بالسرمد، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغير فذلك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات مقارنة معه فذاك هو الزمان»(٢).

ويقول أيضاً: «بل عندي أن هذا القول أقرب الأقوال المذكورة في ماهية الزمان وحقيقته، وهو مذهب الإمام «أفلاطون»»(٣).

وهناك نص آخر يقول فيه: «وظهر بهذه المباحث الغامضة التي أوردناها، والبينات الكاملة التامة التي قررناها أن الحق في حقيقة المكان والزمان ما قاله أفلاطون الإلهي، لا ما اختاره أرسطاليس المنطقي»(٤).

---

(١) المطالب العالية ٥/ ٣١ ـ ٣٢.

(٢) المطالب العالية ٥/ ٩١.

(٣) المطالب العالية ٥/ ٧٦.

(٤) المطالب العالية ٥/ ٧٦ ـ ٧٧، ٥/ ٨٧ ـ ٨٨، ٩١.

ثالثاً ـ حدوث الزمان وقدمه:

بحث الإمام الرازي في الزمان هل هو موجود أم قديم وما المراد منه، والآن نراه يتعرض لمسألة متعلقة بالزمان وهي مسألة قدمه وحدوثه، فهل الزمان قديم أم أنه محدث، والرازي ـ كعادته ـ يعرض للآراء الواردة في هذه المسألة ويحصرها في قولين اثنين[1]:

القول الأول: القول بقدم الزمان ونسبه الرازي لجمهور الفلاسفة، والقائلين بذلك انقسموا إلى فريقين اثنين: **الأول**: زعم أن العلم الضروري حاصل بأن الزمان لا يقبل العدم ألبتة، ولا يتصور العقل رفعه وعدمه، **والفريق الثاني**: أثبت قدمه بالحجة والدليل.

القول الثاني: القول بحدوث الزمان، وهو ما اتفق عليه المتكلمون.

والإمام الرازي مرة يقول بقدم الزمان، ومرة يقول بحدوثه، أما القول بقدمه فنجده في ـ النص السابق ذكره ـ من كتاب «المباحث المشرقية» حيث يقول الرازي: «ومما يدل على ذلك ما ستعرف بعد ذلك من أن **الزمان ليس له بداية ونهاية**، وتعرف أنه متعلق بالحركة»[2].

وهذا القول دليل صريح على أن الرازي يرى قدم العالم، فالشيء الذي ليس له بداية ولا نهاية، لا بد أن يكون قديماً.

لم يثبت على هذا القول، فإننا نجده في كتبه الأخرى[3] **يصرح بحدوث**

---

(١) راجع: المطالب العالية ٥/ ٩٩،

(٢) المباحث المشرقية ١/ ٦٢٩.

(٣) راجع: الخمسون ص٢٢ ـ ٢٣، والملخص في المنطق ص١٥٧، ونهاية العقول ١/ ٤٣٤، =

الزمان، وهو بذلك موافق لما ذهب إليه علماء الكلام، فهو يقول في «الملخص في المنطق»: «وأن للزمان بداية»[١].

أما في «المطالب العالية» فنجده يفرد مبحثاً خاصاً للحديث عن **(قدم الزمان وحدوثه)** فيعرض أدلة القائلين بالحدوث، وأدلة القائلين بالقدم، دون أن يذكر رأيه هو، لكنه في هذا الكتاب يعرف الزمان بأنه **«جوهر باق أزلي أبدي»**.

أي هو قديم، لكن وكما يقول الأستاذ الزركان معلقاً على كلام الرازي بأنه من المحتمل أن الرازي لا يقصد بالزمان شيئاً سوى الله تعالى، لكنه لم يرد التصريح بذلك[٢].

والذي تطمئن إليه النفس هو القول: إن مذهب الرازي في هذه المسألة هو القول بحدوث الزمان، فما جاء في «المباحث المشرقية» لا نعتبره مذهباً له، لأن الرازي كان ـ والله أعلم ـ يشرح قضايا فلسفية، وبات من المعلوم أن الرازي في هذا الكتاب يعد ناقلاً للفلسفة المشائية ولأقوال ابن سينا، ومن الخطأ أن نعتبر أن ما جاء في هذا الكتاب هو مذهب الرازي، فالكتب الأخرى جميعها تخالف ما جاء في هذا الكتاب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالرازي نفسه يصرح في هذا الكتاب أنه لم يصل إلى حقيقة الزمان، على الرغم من أنه كان يعرض فيه لآراء جميع الفرق، فلو أنه اختار مذهباً معيناً لصرح بذلك.

= ولوامع البينات ص٣١٧، والأربعين ١/ ٢٧، وشرح الإشارات ١/ ٢٢٢ ـ ٢٢٤، والمحصل ص٢٩٠ ـ ٢٩١.

(١) الملخص في المنطق ص١٥٧.

(٢) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ٥/ ٤٦١.

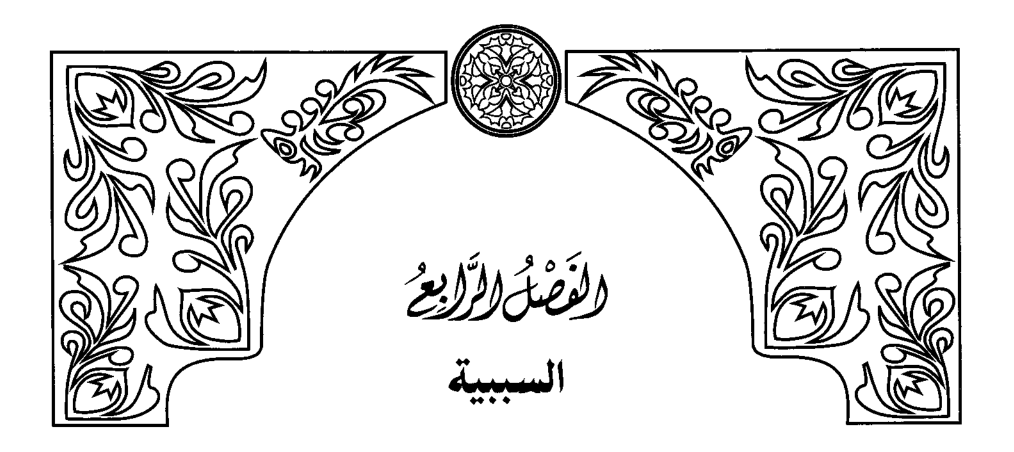
وأيضـاً فجميع كتـب الرازي الأخرى سـواء كتبه المتقدمة في التأليف، أو المتوسطة، أو المتأخرة نجده يصرح فيها بحدوث الزمان.

هذا ويصرح الرازي في جميع هذه الكتب وأيضاً في المطالب العالية بأن كل ما عدا الله مخلوق محدث، إذن فالزمان محدث ومخلوق لله تعالى.

إذن فالرازي من القائلين بحدوث الزمان.

* * *





الفصل الرابع

السببية

تعد نظرية السببية من المسائل التي اعتنى بها فلاسفة المسلمين وعلماء الدين، من شيعة ومتكلمين، وما زالت إلى اليوم محور نقاش بين الفلاسفة المحدثين.

والمراد بمصطلح السببية هو «العلاقة بين السبب والمسبب»، أو أن لكل ظاهرة سبباً أو علة[1]، وهذه العلاقة بين السبب والمسبب هل هي مجرد جريان عادة، أم أن هناك تلازماً ضرورياً بين السبب والمسبب؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من تقديم تعريف لكل من السبب والعلة.

تعريف السبب والعلة:

أولاً ـ السبب: لغة:

«الحبل، وكل ما يتوصل به إلى غيره»[2].

يقول الرازي: «في اللغة مأخوذ من الطريق ﴿أَسْبَـٰبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ﴾[غافر: ٣٧]، طرائقها، ومن الحبل الذي لا بد منه في الاستقصاء، فهو الوصلة إلى الحكم الذي لا يكفي وحده، لثبوت الحكم، مثال: الأكل سبب الشبع، ... والجرح سبب

---

(١) راجع: جميل صليبا المعجم الفلسفي ١/ ٦٤٩، والمعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية بمصر): ص١٦٧.

(٢) راجع: الفِيرُوزَابادي: القاموس المحيط: مادة سبب، ١/ ٨٠، وراجع: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ٩٢٦، شركة الخياط للكتب والنشر، بيروت، لبنان، والفيومي: المصباح المنير ١/ ٢٦٢، المكتبة العلمية، بيروت، ولسان العرب ٢٢/ ١٩١٠ ـ ١٩١١.

الموت. فإن هذه الأمور تحتاج إلى وسائط وشروط أخرى، ليترتب عليها الأثر»[١].

ثانياً ـ العلة: لغة:

«ما يتغير به حكم غيره به، ومن ثم قيل للمرض: علة، لأنه يغير حال المريض، ويقال للداعي علة له. تقول فعلت كذا، لعلة كذا»[٢]، يقول الرازي: «العلة في اللغة مأخوذة من التغير، مشبهة بعلة المريض، فإنها توجب تغير حال البدن من الصحة إلى السقم، ومأخوذة من المعاودة والتكرر»، وكما قال الشاعر:

إذا ما خليلي علني ثم علني ثلاث زجاجات لهن هدير

أما حقيقته في عرف أهل النظر، فيقول الرازي: «هو ما يلزم عن ثبوته ثبوت أمر آخر مستنداً إليه»[٣].

وهذا التعريف يشمل: العلة العقلية، لكن معلولها يستند إليها لذاتها، بينما العلة العادية فإن المعلول يستند إليها لمجاري العادات المطردة، والعلة الشرعية: فهي التي يستند إليها المعلول بوضع الشرع[٤].

ويؤكد الرازي على أن هذه العلل جميعها إذا استكملت الوجوه التي كانت علة لأجلها، فإنها لا يتصور أن يتخلف عنها المعلول[٥].

---

(١) الرازي: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ص٤٤.

(٢) أبو الهلال العسكري: الفروق اللغوية ص٥٧، وقارن: ابن منظور: لسان العرب ١١/ ٤٦٧، ٤٧٠، وأبو بكر الرازي: مختار الصحاح ص١٨٩، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، ١٩٩٥م.

(٣) الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ص٤٣.

(٤) راجع: السابق ص٤٣.

(٥) راجع: السابق الصفحة نفسها.

والسبب والعلة بمعنى واحد عند الفلاسفة، قال ابن رشد: «السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر، وكذا المسبب والمعلول فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر»[١].

العلاقة بين السبب والمسبب:

أما عن العلاقة بين السبب والمسبب، وهل هي علاقة عادية احتمالية؟ أم هي علاقة حتمية ضرورية؟

ويمكن أن نلخص آراء فرق المسلمين جميعاً في العلاقة بين السبب والمسبب على النحو الآتي[٢]:

المذهب الأول: ذهب قوم إلى القول: إن لكل شيء سبباً، فالعلاقة ضرورية بين السبب والمسبب، وقالوا بالقدر وهم القدرية، ولقد خلفهم المعتزلة.

المذهب الثاني: ذهب قوم آخرون إلى القول: إن الله خلق لكل شيء سبباً. . .، فالعلاقة بين السبب والمسبب ضرورية، من ناحية أن الله يعطيها تأثيرها، وانقسم أصحاب هذا المذهب إلى فرقتين اثنتين:

---

(١) (ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص٢٩ ـ ٣٠، تحقيق: د/ عثمان أمين، ط الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٥٨م، وراجع: د/ محمد عبدالله الشرقاوي: مبدأ العلية بين ابن رشد وابن عربي ص٢٣، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٩٨١م.

(٢) راجع: د/ عبد الدايم أبو العطا الأنصاري: أهداف الفلسفة الإسلامية، نشأتها وتطورها ص١٣٤، «سلسلة خلاصة الفكر الإسلامي» كما يقول د/ عبد الدايم، ملخصاً لما جاء في مخطوط ضمن مجموعة رسائل محفوظة بالمكتبة التيمورية تحت رقم ٥٥ فلسفة ص٧ ولا يعرف اسم صاحب الرسالة (رسالة خطية)، راجع: د/ عبد الدايم الأنصاري، أهداف الفلسفة الإسلامية ص١٣٢ ـ ١٣٣.

الأولى: يرى أصحابها أن الله تعالى كان في مكنته أن يعطيها تأثيراً آخر، لكنه لم يرد ذلك، والقائلون بهذا هم جمهور المسلمين.

الثانية: يرى أصحابها أنه لا يمكن أن يكـون الوجـود إلا على هذا النحو، والقائلون بذلك هم فلاسفة الإسلام أمثال ابن رشد (ت٥٩٥هـ).

المذهب الثالث: ذهب إلى القول بوحـدة الوجـود، وأن الله هو السبب، والمسبب هو الله كذلك، وعليه فالقولان صادقان، القول: إن الله هو متمم المسببات صدق أيضاً، والقائلون بهذا هم الصوفية أمثال ابن عربي (٦٣٦هـ)[1]، والجيلاني[2].

فهذا ملخص لآراء الفرق الإسلامية في مسألة العلاقة بين السبب والمسبب والذي نلمح من خلاله الاختلاف الحاصل بين المعتزلة والأشاعرة، فيذهب أكثر المعتزلة إلى القول: إن العلاقة ضرورية بين السبب والمسبب[3]، في حين يذهب

---

(١) **ابن عربي**: هو محمـد بن علي بن محمـد بن عبـدالله الحـاتمي، محيي الدين، ولد سنة (٦٥٠هـ) بمدينة مرسية، من أسرة كريمة، ثم انتقل إلى إشبيلية عام (٥٩٨هـ)، حفظ القرآن، ودرس الحديث الشريف، وكان ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات، واتجه إلى الطريق الصوفي مبكراً بعد حياة تتسم بالترف، كان معاصراً لابن رشد الفيلسوف، واختلف الناس في حقيقة عقيدة محيي الدين ابن عربي اختلافاً شديداً، توفي سنة (٦٣٦هـ)، من مؤلفاته: الفتوحات المكية، «فصوص الحكم»، من آرائه القول بوحدة الوجود. راجع: د/ محمود قاسم: ابن عربي ص٢٠٥ ـ ٢١١ (معجم أعلام الفكر الإنساني المجلد الأول).

(٢) **الجيلاني**: هو عبد الكريم بن إبراهيم، صوفي متفلسف، نهج منهج أستاذه ابن عربي، وأوضح فكرة الإنسان الكامل في كتابه «الإنسان الكامل»، من مؤلفاته كذلك «الكهف والرقيم»، راجع: ص٣٧٦ الموسوعة الثقافية، دار المعرفة، مطابع دار الشعب، القاهرة، نيومورك ١٩٧٢م.

(٣) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٧٨.

جمهـور الأشاعرة إلى أن العلاقـة بينهمـا عادية، وهي مجرد اقتران للعادة، ليس إلا، فالتلازم ليس ضرورياً بينهمـا، وكـل شيء مستـند إلى إرادة الله ﷻ من غيـر واسطة[1].

والسؤال هنا: مـا موقف الإمـام الرازي من هـذه المسـألة، هل ذهب إلى ما ذهب إليه أصحابه الأشاعرة؟ أم إلى ما ذهب إليه المعتزلة؟

لم يعـقد الرازي فصـلاً خاصـاً بموضوع السببية، فآراؤه موزعة في فصول متنوعة، ونستطيع القول: إن الرازي لم يثبت على رأي واحد، فتارة يقول بوجود علاقة ضرورية بين السبب والمسبب (أي أن طبيعة الأجسام تؤثر في غيرها ضمن شروط معينة)، وتارة يقول بعدم وجود علاقة بينهما، وإنما هو مجرد عادة، فنجده يذكر في «المحصل» أن الترابط بيـن العلة والمعلول أمر بـدهي، لأن كون الشيء مؤثراً في غيره متصور تصوراً بدهياً، فيضرب لذلك مثالاً بقطع اللحم، وكسر القلم، إذ للقطع والكسر تأثير مخصوص[2].

إذن فالرازي يثبت الترابط بين الأسباب والمسبـبات، لكن سـرعان ما نجد الرازي في موضع آخر من نفس الكتاب يذكر أن الله ﷻ لا يجـوز أن يفعـل شيئاً لغرض، لأنه مـن كان كذلك كان مستكمـلاً بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص بذاته، ثم يقول: «إن كل غرض يفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً»[3].

ونرى هنا أن الرازي برفضـه القول بالحكمة يمنع القول بالوسائط، وبذلك

---

(١) راجع: الغزالي: تهافت الفلاسفة ص١٣٧، والتمهيد ص٣٣٤.

(٢) راجع: الرازي: المحصل ص١٤٥.

(٣) المحصل ص٢٠٥.

فهو يلغي القول بالترابط بين العلة والمعلول.

أما بالنسبة للتفسير الكبير، فيقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ﴾[الحج: ٥].

يقول الرازي في تفسير هذه الآية: إن الله تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير واسطة، ويقول أيضاً: إن قدرته تعالى على خلق هذه الثمار ابتداءً لا ينافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام.

فالرازي هنا يؤكد على أمر مهم وهو أن القول بالوسائط، أو القول بالخلق المباشر، كل ذلك لا يقدح في القدرة الإلهية، فالله تعالى قادر على الاثنين معاً، وكله من الله، فهو يثبت عموم القدرة الإلهية.

ثم بعد أن يوضح هذا الأمر نجده يقرر بأن الله تعالى أجرى العادة بألا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدريج.

إذن فالرازي يعود ويثبت أن سنة الله قضت بأن حصول كل ذلك يتم وفق ترتيب وتدريج يتوقف حصول البعض على حصول البعض الآخر، فهو يعطي للأجسام قوة التأثير، وهو بذلك يخالف مذهب أصحابه الأشاعرة، فالمعروف أن جمهور الأشاعرة لا يثبتون للأشياء والأجسام قوة تأثير في ذاتها[1].

وما يلبث أن يطرح الرازي على نفسه سؤالين اثنين عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[البقرة: ٢٢].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢/ ١٢١، وراجع: التمهيد: الباقلاني ص٣٣٤ وما بعدها، والجويني: الإرشاد ص٢٣٠ وما بعدها.

يتساءل الرازي: **هل خلق الله تعالى في الماء طبيعة مؤثرة، وفي الأرض طبيعة قابلة**، فإذا اجتمعتا حصل الأثر من تلك القوة التي خلقها الله؟ **أم أن الله هو الخالق لهذه الثمرات** عقيب وصول الماء إليها بمجرى العادة؟ (أي لم يخلق في الماء ولا في الأرض خاصية معينة) بل هي مجرد العادة؟!

يقرر الرازي بداية: إنه على كلا القولين «لا بد من الصانع الحكيم» فالله قادر على خلق كل ذلك ابتداء من غير هذه الوسائط، فهنا ـ كما في الآية السابقة ـ يقرر الرازي عموم القدرة الإلهية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الثمرة جسم كسائر الأجسام، قامت به أعراض من طعم، ولون، ورائحة، وسائر الأجسام قابلة لهذه الصفات، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء، فالمصحح للمقدورية هو الإمكان، وهذه الصفات ممكنة، والله قادر على كل الممكنات، فالله قادر على خلق هذه الأعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط، و«**قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام**»[1].

أما السؤال الثاني: الذي يطرحه الرازي فهو: **ما الحكمة من خلق الثمار بهذه الوسائط هذه المدة الطويلة؟ يجيب الرازي بأن فعله بالوسائط لا يخلو من وجوه الحكمة منها:**

الأول: يرى الرازي أن الله تعالى قد أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدريج؛ لأن المكلفين إذا يتحملوا المشقة في الغرس طلباً للثمرات، ولأن تحملوا المشاق لطلب المنافع الأخروية كان أولى، وذلك مثل الصلة بين تناول الدواء والشفاء، فالله تعالى قادر على أن يخلق الشفاء ابتداء بلا دواء، لكنه أجرى

(١) الرازي: التفسير الكبير ٢/ ٣٤٣.

العادة بلزوم الشفاء عن الدواء، فالعباد إذا تحملوا مرارة الدواء طلباً للشفاء في الدنيا، فمن الأولى أن يتحملوا مشاق التكليف في الدنيا دفعاً للعذاب في الآخرة.

الثاني: إن الخلق دفعة واحدة من غير هذه الوسائط يؤدي إلى حصول علم ضروري بإسنادها إلى الله تعالى، وبذلك ينفي التكليف والابتلاء، بخلاف الخلق بهذه الوسائط، فإنه سيجعل المكلف يفتقر في إسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق، وفكر غامض، فيستوجب الثواب، ولهذا قيل: لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب[1].

ويقسم الرازي الموجودات إلى قسمين اثنين فيقول:

«لا شبهة أن الكل من الله تعالى وحصوله معلقاً بأسباب معلومة، ومنها ما يحدثه من غير واسطة هذه الأسباب، أما القسم الأول فهو حوادث هذا العالم الأسفل، وأما القسم الثاني فهو حوادث هذا العالم الأعلى، وإذا ثبت هذا فيقول: من طلب حوادث هذا العالم الأسفل لا من الأسباب التي عينها الله تعالى، كان هذا الشخص منازعاً لله في حكمته مخالفاً في تدبيره، فإن الله تعالى حكم بحدوث هذه الأشياء بناءً على تلك الأسباب المعنية المعلومة، وأنت تريد تحصيلها لا من تلك الأسباب»[2].

فالرازي يؤكد هنا أن الكل لله، وأنه لا مدبر إلا هو ولا مؤثر غيره.

وينفي الرازي إثبات الطبائع عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[الأعراف: ٥٤].

فيقول: «القول بإثبات الطبائع، وإثبات العقول والنفوس على ما يقوله

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٤٣.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/ ٢٥٦.

الفلاسفة وأصحاب الطلسمات؛ **باطل**، وإلا لحصل خالق غير الله»[١].

ويستدل الرازي على بطلان القول: إن خصائص الأشياء وطبائعها مؤثرة في حصول ما يحصل عنها، بأنه لو كان لها تأثير في ذلك لتشابهت نسبتها إلى كل الجوانب فنسبة الشمس والطبائع، والأفلاك إلى وجهي ورقة الشجر الرقيقة نسبة واحدة، وثبت أن الطبيعة المؤثرة متى كانت نسبتها واحدة، كان الأثر متشابهاً، لكن الأثر غير متشابه، فأحد جانبي الورقة في غاية الصفرة، في حين نجد الآخر في غاية الحمرة، فهذا دليل على أن ليس للطبيعة أثر في حصول هذه الصفات والأحوال، بل المؤثر فيها هو الله، فلا يوجد طبيعة ثابتة للجماد ينفعل غيره عنه بمقتضاها، فلو كانت مؤثرة، لوجب أن يكون نسبة تأثيرها في غيرها واحدة من جميع الجوانب وهذا خلف، فثبت أنها غير مؤثرة في غيرها[٢].

يقول الرازي: «فالإخراج لا يمكنك أن تقول فيه: إنه بالطبع، فهو بإرادة الله»[٣].

فالرازي في التفسير الكبير وفي المحصل ينفي العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، كما أنه ينفي القول بالوسائط، ونجد ذلك أيضاً في نهاية العقول، فهو يتعرض للحديث عن هذا الموضوع عند رده على الطبائعيين، وعند رده على المعتزلة لقولهم بالتوليد، فيرى الرازي أن ما يجري من ارتباط ظاهر بين السبب والمسبب

---

(١) التفسير الكبير ١٤/ ٢٧٥، ٢٠/ ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٥/ ٣٠٤، ود/ أحمد جاد: مبدأ العلية بين المتكلمين والفلاسفة ص٢١٥.

(٣) التفسير الكبير ٢٦/ ٢٣٥.

ما هو إلا على سبيل العادة[١].

حيث يقول: «فلم لا يجوز أن يقال: الله تعالى أجرى عادته بخلقها عقيب تلك الأسباب»[٢].

ويرى أيضاً أن من ألقى إنساناً في النار فإنه يستحق الذم على ذلك، وليس ذلك إلا لأنه فعل فعلاً أجرى الله تعالى عادته بخلق الإحراق عقيبه[٣].

ويفرد الرازي فصلاً في هذا الكتاب للرد على الفلاسفة لقولهم بأن الآثار الصادرة عن الأجسام لا بد أن تكون لقوى موجودة فيها[٤]، وأيضاً في المطالب العالية ينفي وجود الوسائط، ويرى أن الله مبدئ لجميع الممكنات[٥]، فيقول: «أما إثبات الوسائط فلم يدل على وجودها دليل، فوجب الأخذ بالمتيقن وطرح المشكوك المشتبه»[٦]، وأيضاً فقد ثبت أن الله قادر على الإيجاد والتكوين، فتقام الدلالة على استحال وجود أكثر من مؤثر، وبذلك يسقط القول بإثبات الوسائط[٧].

فهذه النصوص جميعها تثبت أن موقف الرازي من مسألة السببية يعد امتداداً لموقف الأشاعرة[٨] السابقين عليه مثل الأشعري، والباقلاني، والجويني، والغزالي.

---

(١) راجع: نهاية العقول ١/ ٥٥٨، و١/ ٦٣١.

(٢) نهاية العقول ١/ ٦٣١.

(٣) السابق ١/ ٦٣١.

(٤) راجع: السابق ١/ ٦٣٢ ـ ٦٣٣.

(٥) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٥٨.

(٦) المطالب العالية ٣/ ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٧) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٨) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٩٢ ـ ٩٩، والباقلاني: التمهيد ص٣٣٤ ـ ٣٤١، =

* تعقيب:

ولقد أنكر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) على الأشاعرة نقدهم لمبدأ السببية، فيرى أنهم من ناحية خالفوا القرآن والسنة وإجماع السلف والأئمة وصرائح العقول، فكتاب الله ﷻ مليء بالآيات التي تثبت وجود الأسباب، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[البقرة: ١٦٤].

ومن ناحية أخرى خالفوا أصول البحث العلمي، فالعلماء جميعاً متفقون على إثبات حكمة لله في خلقه وأمره، وإثبات الأسباب والقوى، فلا أحد من السلف ينكر السببية، فالله جعل في الأعيان قوى وطبائع تحصل بها الآثار، كما جعل في النار التسخين وفي الماء التبريد(١).

وعليه «فإن نقد الأشاعرة لقانون السببية يتعارض مع القوانين العلمية التي يسير بمقتضاها العالم، ويفضي هذا النقد إلى الشك في المعرفة، فضلاً عن مخالفته الصريحة للكتاب والسنة وجمهور السلف»(٢).

إذن فإنكار الأسباب مطلقاً لا يتلائم مع ما ورد في النصوص، وأيضاً يتعارض مع القوانين العلمية، إذاً فلا بد من ربط الأسباب بالمسببات تحت المشيئة الإلهية، ولكن دون إيجاب الاقتران الضروري بينهما.

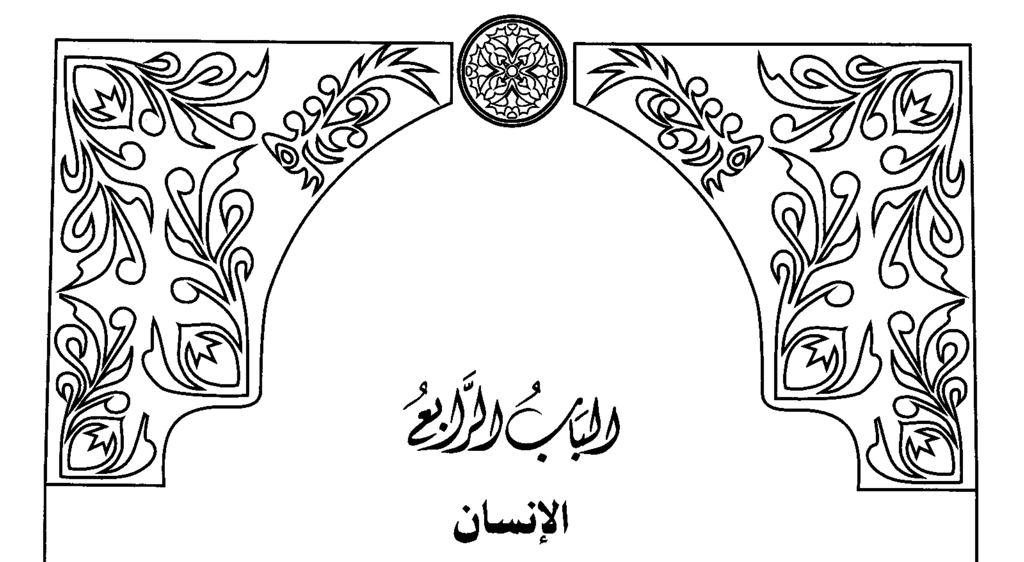
= البغدادي: أصول الدين ص١٣٧، ١٣٩، والجويني: الإرشاد ص٢٣٠ ـ ٢٣٤، والآمدي: غاية المرام ص٨٦.

(١) راجع: د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص١٤١.

(٢) السابق نفس الصفحة.

وبعد الانتهاء من الكلام عن السببية والتي ظهرت فيها أشعرية الرازي، نكون قد أنهينـا الكلام عن الباب الثالث (العالم)، وننتقـل الآن لمعرفة رأي الرازي في المسائل المتعلقة بالإنسان، وذلك في الباب التالي.

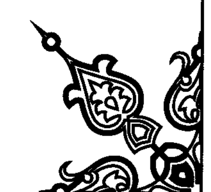
❐❐❐



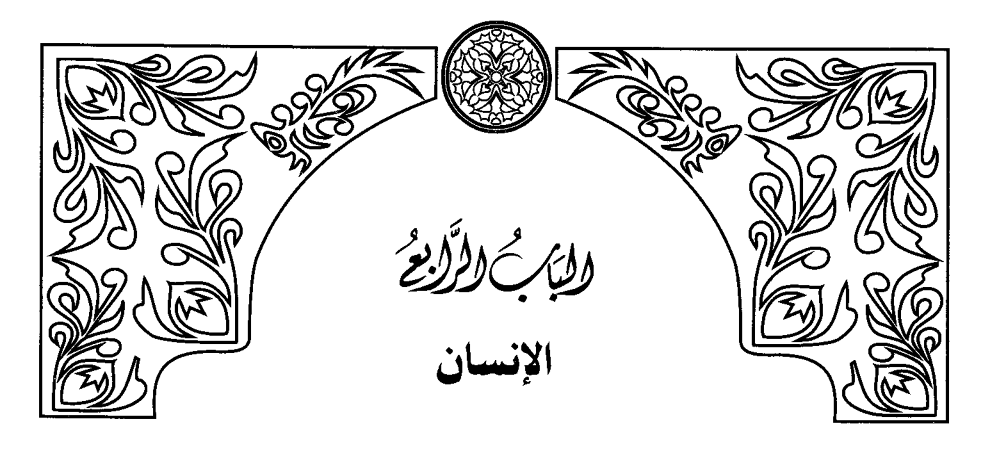
الباب الرابع

الإنسان

* الفصل الأول : النفس الإنسانية .
* الفصل الثاني : الجبر والاختيار .
* الفصل الثالث : النبوات .
* الفصل الرابع : البعث والسمعيات .
* الفصل الخامس : الإيمان والإمامة .





الباب الرابع

الإنسان

الفصل الأول

النفس الإنسانية

*** تمهيد:**

احتلت مسألة النفس الإنسانية مكانة في البحث الفلسفي عبر العصور، فهي من المعضلات التي أخضعها الفلاسفة للبحث والتحليل لإثبات وجودها وتعرف ماهيتها، وتحديد العلاقة بينها وبين البدن، هل هي الفعالة فيه أم أنها منفعلة به؟

وتعددت الآراء حول النفس الإنسانية وماهيتها، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على مدى أهمية دراسة النفس الإنسانية، ولقد بحث المسلمون ـ كغيرهم ـ في مسألة النفس، متأثرين بالقرآن الكريم من جهة، والفلسفة اليونانية من جهة أخرى[1]، فقد عُني القرآن الكريم بالنفس الإنسانية، ونبه كثيراً إلى التفكر بها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم﴾[الروم: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[الذاريات: ٢١].

هذا بالإضافة إلى عدد كبير من الآيات التي جاءت في القرآن الكريم تتحدث عن النفس، موضحة طبيعتها، ومثبتة وجودها، ذاكرة مكوناتها، ومؤكدة على

---

(١) راجع: د/ سهير فضل الله أبو وافية: الفلسفة الإنسانية في الإسلام ص٣٣ ـ ٣٤، مطبعة حسان القاهرة، الناشر دار النهضة العربية، القاهرة، تاريخ الإيداع بدار الكتب المصرية ١٩٧٨م.

خلودها، قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾[آل عمران: ٣٠].

وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[الشمس: ٧ ـ ١٠]، وقوله أيضاً: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾[يوسف: ٥٣].

هذه صورة مجملة للنفس الإنسانية كما صورها القرآن الكريم[1]. أما الفلاسفة فقد بحثوا منذ القدم في أمر النفس، وماهيتها، فمنهم من قال: إنها جوهر روحاني يبقى بعد الموت، ومنهم من قال: إنها صورة مادية متعلقة بالبدن، تحدث بحدوثه، وتبطل ببطلانه، ومنهم من وقف موقفاً متوسطاً بين هذين الرأيين[2].

ويعد ابن سينا (ت٤٢٨هـ) من أكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً بهذا الموضوع، فقد ألف الكثير من الكتب والرسائل في معرفة النفس وأحوالها وقواها... فالنفس عنده حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التمييز[3]، كما يعد ابن حزم (ت٤٥٦هـ) من أكثر المتكلمين اهتماماً بموضوع النفس الإنسانية، فقد كان حريصاً على ضرورة معرفة النفس، وتوجيهها، وإصلاحها، فمعرفتها تعين على معرفة الحقيقة الكاملة للإنسان، وتساعد على إنشاء نظم وأفكار وسلوك تتفق مع هذه الحقيقة، وتساعد على تربية أجيال من الناس بمقتضى الفطرة الصحيحة كما خلقها الله ﷻ.

ولقد بحث الإمام الرازي ـ كغيره من العلماء ـ في النفس الإنسانية، وتعرض

---

(١) راجع: د/ سهير فضل الله: الفلسفة الإنسانية في الإسلام ص٣٤ ـ ٣٥.

(٢) راجع: د/ سهير فضل الله: الفلسفة الإنسانية في الإسلام ص٣٥.

(٣) راجع: د/ إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ١/ ١٥٨، دار المعارف، مصر، ط٣، ود/ محمد عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ص١٤٥، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٧٢م.

للحديث عنها في أغلب كتبه، وهو على الإجمال لم يأت بجديد، فقد كان متأثراً بمن سبقه من العلماء، أمثال ابن سينا، وأبي البركات البغدادي، والغزالي، وغيرهم، وهذا ما سيتضح أكثر عند عرض رأي الرازي بالتفصيل، وذلك من خلال البحث في:

١ ـ تعريف النفس.

٢ ـ أدلة وجود النفس.

٣ ـ طبيعة النفس.

٤ ـ العلاقة بين النفس والبدن.

٥ ـ حدوث النفس.

٦ ـ وحدة النفس.

٧ ـ بقاء النفس.

٨ ـ إبطال التناسخ.

أولاً ـ تعريف النفس:

يقدم الإمام الرازي تعريفين اثنين للنفس، **الأول** بحسب إضافتها إلى البدن، **والثاني** بحسب ذاتها وجوهرها، **أما الأول** فيقول الرازي: «**النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة**»[١]. أي من شأنه أن يوجد بالنشوء، ويبقى بالغذاء، ويحيى بالإحساس والتحريك[٢].

والرازي في تعريفه هذا متابع لما ذهب إليه أرسطو، حيث يعرفها أرسطو

---

(١) الرازي: المباحث المشرقية ٢/ ٢٢٣، والرازي يذكر هذا التعريف بعد شرح مفرداته كلمة كلمة، راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٢٢٠ ـ ٢٢٣.

(٢) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٢٢٣.

بقوله: «**كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة**»[١].

ولم يكن الرازي هو الوحيد الذي تأثر في تعريف النفس بما قاله أرسطو، فإن معظم الفلاسفة الإسلاميين[٢]، وبعض المتكلمين[٣]، لم يخرجوا عن هذا التعريف الذي وضعه أرسطو، لكن هذا التعريف أوقعهم في مشكلة، فأرسطو لا يعترف للإنسان بنفس مستقلة عن الجسم، فالإنسان عنده عبارة عن جوهر واحد، الجسم مادته، والنفس صورته، فعند فناء الجسم تفنى النفس لا محالة، لأن الصورة لا تبقى بعد هلاك المادة عند أرسطو[٤]. فمذهب أرسطو يخالف ما قررته العقيدة الإسلامية من أن النفس باقية بعد الموت، وللخروج من هذه المشكلة ذهب العلماء - والرازي معهم - إلى الجمع بين تعريف أرسطو للنفس، ومذهب أفلاطون الذي يعتبر النفس جوهراً روحياً قائماً بذاته مستقلاً عن الجسم الذي هو آلة لها فقط[٥].

---

(١) أرسطو: كتاب النفس ص٥٧، ترجمة: عبد الرحمن بدوي بيروت، وأيضاً راجع: ص٤٢ - ٤٣ من ترجمة: د/ أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٤٩م، وراجع: د/ أحمد فؤاد الأهواني: مقدمة تحقيقه كتاب «ابن سينا» أحوال النفس ص٢٦، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، لعيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

(٢) راجع: د/ محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص٧١ - ٧٢، مكتبة الأنجلو المصرية ط: ١٩٥٤م، ود/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية ص٢٢٩، ٢٥١، ٢٩٣، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط: ١٩٨٠م.

(٣) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٤٦٥، ود/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه ص٤٤٧.

(٤) راجع: د/ محمود قاسم: في النفس والعقل ص٧١ - ٧٢، د/ عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص١٤٩.

(٥) راجع: أفلاطون: الجمهورية ص٣٥٩، ترجمة: د/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ١٩٦٨م.

ويرى أحد الباحثين أن من الأسباب التي جعلت المسلمين يأخذون بتعريف أرسطو للنفس أن المصادر الدينية لم تلتزم بتعريف محدد لها، فلم يرد في القرآن الكريم ولا السنة النبوية تعريف للنفس، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن أرسطو هو أول فيلسوف يوناني يقدم تعريفاً محدداً للنفس، ولا يتعارض مع الدين[1].

وتعريف الرازي السابق هو نفس تعريف ابن سينا[2] (ت٤٢٨هـ)، لكن الخلاف بينهم في أن الرازي يرفض أن تكون النفس صورة للجسم ـ كما يرى ابن سينا ـ ويرى أن تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة، ويذكر ثلاثة أدلة على ذلك[3]:

الأول: الكمال أعم من الصورة، فالصورة تنطبع في المادة، أما النفس الناطقة فهي غير منطبعة فيها، لذلك فهي ليست صورة للبدن، وإنما كمال له، مثال ذلك الملك، فهو كمال المدنية وليس صورة لها.

---

(١) راجع: أ/ عبد الكريم محمود العثمان: النفس عند الغزالي ص٢٥، رسالة ماجستير قسم الفلسفة الإسلامية ـ كلية الآداب، جامعة القاهرة.

(٢) ابن سينا: رسالة «مبحث عن القوى النفسانية» ص١٥٣، مطبوع مع كتاب أحوال النفس، تحقيق: د/ أحمد فؤاد الأهواني، مطبعة دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م، ويعرفها في كتاب «أحوال النفس» بقوله: «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية». أحوال النفس ص٥٧.

(٣) راجع: الرازي: المباحث المشرقية ٢/ ٢٢٠ ـ ٢٢١، ود/ محمد حسيني أبو سعدة: النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي ص١٠٩ ـ ١١٠، الناشر شركة الصفا للطباعة والترجمة، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.

الثاني: الكمال أتم؛ لأنه قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من طبيعة النوع، أما الصورة فتتعلق بالمادة وتصف الجنس.

الثالث: إن الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة، لكن الدلالة على المادة لا تتضمن الدلالة على النوع.

وكما رفض كون النفس صورة للبدن، فهو أيضاً يرفض أن تكون قوة ـ وهو رأي أبي البركات البغدادي ـ[1]، وذلك لوجهين اثنين[2]:

الأول: إن للنفس أكثر من قوة، فلها قوة الإدراك، وأيضاً قوة التحريك، وليس ذكر أحدهما أولى من ذكر الآخر، لذا فالواجب اعتبارهما معاً في حدها، واسم القوة يتناولهما بالاشتراك، فأحدهما داخل تحت مقولة يفعل، والآخر تحت مقولة أن ينفعل، والأجناس متباينة بتمام ماهياتها، وهذا لا يذكر في الحدود، أما لفظ الكمال فهو أولى لأن وقوعه عليهما ليس بالاشتراك.

الثاني: القوة اسم للنفس من حيث أنها مبدء للأفعال، أما الكمال فهو اسم لها من هذه الجهة، ومن جهة أخرى وهي أنها مكملة للنوع، فمعرفة الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرف من بعض جهاته، لذا فالكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس[3].

---

(١) راجع: أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة ٢/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤، ويعرف أبو البركات البغدادي النفس بأنها: «قوة حالة في البدن، تفعل فيه وبه ما يصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات، بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها، ويحصل بها كماله النوعي». [المعتبر في الحكمة ٢/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤].

(٢) راجع: الرازي: المباحث المشرقية ٢/ ٢٢١، ود/ محمد حسيني أبو سعدة: النفس وخلودها عند الرازي ص١١١.

(٣) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٢٢٠ ـ ٢٢١.

فهذا التعريف يفسر النفس من حيث صلتها بالبدن وعلاقتها به[١]، فلا يبين لنا حقيقة النفس وطبيعتها.

أما التعريف الثاني للنفس، فيقول الرازي: «**إن النفس الإنسانية ليست جسماً ولا حالة في الجسم فهي جوهر مفارق بذاتها**»[٢]، ويلاحظ أن هذا التعريف فيه تحديد وتميز أكثر من السابق، حيث يوضح ماهية النفس، فيرى أنها جوهر روحاني مجرد لا مادي[٣].

ثانياً ـ أدلة إثبات وجود النفس:

يقول الرازي: «اعلم أن مرادنا من لفظة النفس هو الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله: أنا، حين يقول: أنا فعلت، وأنا أدركت»[٤].

وبناءً على ذلك يقيم الرازي براهين أربعة لإثبات وجود النفس الإنسانية، أذكر منها:

الدليل الأول: إن جسد الإنسان ليس ثابتاً مستمراً، فهو يتزايد تارة ويتناقص

---

(١) راجع: د/ إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ١/ ١٥٨.

(٢) الرازي: المباحث المشرقية ٢/ ٢٣٢، والمطالب العالية ٧/ ٣٨، ٤٥، ٤٦، ٤٨، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما ص٣٣، تحقيق: د/ محمد صغير حسن المعصومي، مطبوعات: معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان، (د. ت)، وراجع: د/ أبو سعدة: النفس الإنسانية وخلودها عند الرازي ص١١٢، ود/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٣٤٥.

(٣) راجع: د/ أبو سعدة: النفس وخلودها عند الرازي ص١١٢، د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٣٤٥.

(٤) الرازي: الأربعين ٢/ ١٨، وراجع: ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص١٨٣، مطبوع مع كتاب أحوال النفس، تحقيق: د/ أحمد فؤاد الأهواني.

تارة أخرى، ومع ذلك فالإنسان هو هو في جميع الأحوال أي غير واقع في التبدل، وهذا دليل على أن الجسد ليس هو الشيء المشار إليه بقوله: «أنا»[(١)].

وهذا الدليل هو برهان الاستمرار عند ابن سينا[(٢)].

الدليل الثاني: وهو المسمى «برهان الأنا»، يقول الرازي: «إنّا نقول: إن المشار إليه لكل أحد بقول: «أنا» قد يكون معلوماً له، حال كونه غافلاً عن جميع الأجزاء الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لغير المعلوم، فوجب أن تكون النفس مغايرة لجميع هذه الأجزاء الظاهرة والباطن»[(٣)].

وهذا الدليل هو برهان وحدة النفس أو الأنا عند ابن سينا[(٤)].

الدليل الثالث: (برهان الرجل الطائر)، يفترض الرازي ـ متابعاً لابن سينا ـ إنساناً لا يدرك شيئاً غير ذاته، ويشترط صحة العقل، وصحة الهيئة، وعدم إبصار الإنسان لأي شيء، ولا أي جزء من أجزائه، مع فرض عدم تلامس أعضائه مع

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٢٢٥، والمطالب العالية ٧/ ١٠١، حيث يسهب الرازي في شرح هذا الدليل، ود/ فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ص٤٠٩.

(٢) راجع: ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص١٨٣ ـ ١٨٤، راجع: د/ فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ص٤٠٩، ود/ عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص١٧٦، د/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٢٩٧، وراجع: د/ جمال رجب سيدبي: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي ص٦٥ ـ ٦٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٠م.

(٣) المطالب العالية ٣/ ١٠٥، وراجع: الأربعين ٢/ ١٨ ـ ٢٤.

(٤) راجع: ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص١٨٨ ـ ١٨٩، د/ فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ص٤٠٩، ود/ عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص١٧٦ ـ ١٧٨.

بعضها وهذا الإنسان معلق في هواء طلق، ولا يحس بوجود شيء خارج عن جسده، فهذا الإنسان غافل عن كل شيء، غافل عن أعضائه الظاهرة والباطنة، غافل عن وجود جسمه وحواسه وقواه، كما أنه غافل عن العالم الخارجي كله، لكن مع كل ذلك نجده مثبتاً لذاته، فأول الإدراكات وأوضحها على الإطلاق هو إدراك الإنسان نفسه، وهذا لا يكتسب بكد أو يثبت بحجة أو برهان[1].

وهذا الدليل هو برهان الإنسان المعلق في الفضاء عند ابن سينا[2]، والغزالي أيضاً[3].

الأدلة النقلية[4]:

يقول الرازي: «إن الكتاب والسنة.........................

(١) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥، ود/ فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ص٤٠٩، وراجع: أساس التقديس ص٤٠، والأربعين ٢/ ٢٤، والمطالب العالية ٧/ ١٣٢ ـ ١٣٣، ود/ أبو سعدة: النفس وخلودها عند الرازي ص٧٤ ـ ٧٧.

(٢) راجع: ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص١٨٤، د/ فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ص٤٠٨، وراجع: د/ يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص٢٠٢ ـ ٢٠٣، د/ عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص١٧٢ ـ ١٧٤، وراجع: د/ جمال رجب سيدبي: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي ص٦٠ ـ ٦٣.

(٣) راجع: الغزالي: معارج القدس ص٣٠، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة (د. ت)، ود/ جمال رجب سيدبي: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي ص٦٣ ـ ٦٧، ود/ محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص١٠١، د/ سليمان دنيا: الحقيقة في نظرية الغزالي ص٢٦١ ـ ٢٦٢، دار المعارف، القاهرة، ط٥ (د. ت).

(٤) راجع: المعالم ص٨١ ـ ٨٢، والمطالب العالية ٧/ ١٢٩ ـ ١٣٨، والتفسير الكبير ٢١/ ٣٧٢، ١٧٤/ ٢٠٤.

مملوءان من الدلائل الدالة على هذا المطلوب»(١).

* قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[آل عمران: ١٦٩].

وجه الاستدلال:

دلت هذه الآية على أن الإنسان بعد قتله حي، ولقد دل الحس على موت الجسد، فوجب أن يكون الإنسان مغايراً لهذا الجسد(٢)، ويقول الرازي في تفسيرها: «فالعلم الضروري حاصل بأن بدن المقتول ميت، والنص دال على أنه حي، فوجب أن تكون حقيقته شيئاً مغايراً لهذا البدن الميت»(٣).

* قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾[غافر: ٤٦].

* وقوله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾[نوح: ٢٥].

وجه الاستدلال:

أن تعذيب الكفار والفساق لا يتم إلا إذا كانوا أحياء عقلاء يميزون بين العذاب والراحة، فهذا يقتضي أن يكون هؤلاء الكفار والفساق أحياء بعد موت البدن(٤).

* وفي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟

---

(١) المطالب العالية ٧/ ١٢٩.

(٢) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٢٩ ـ ١٣٠، المعالم ص٨١، يقول الرازي في تفسيرها: «فالعلم الضروري حاصل بأن بدن المقتول ميت، والنص دال على أنه حي، فوجب أن تكون حقيقته شيئاً مغايراً لهذا البدن الميت». التفسير الكبير ١٧/ ٢٠٤.

(٣) التفسير الكبير ١٧/ ٢٠٤، وراجع له أيضاً: كتاب النفس والروح وشرح قواهما ص٤٣ ـ ٤٤.

(٤) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٣٠.

﴿أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾[الأنعام: ٩٣].

وجه الاستدلال:

قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ﴾ معناه أخرجوا أنفسكم عن أجسادكم، وهذا يدل على أن النفس مغايرة للأجساد(١).

* جاء في القرآن الكريم والأخبار حصول ثواب القبر، وحصول العذاب أيضاً، وهذا دليل على أن المكلف حي بعد موت الجسد، وهذا دليل على أن المكلف شيء مغاير لهذا الجسد(٢).

يستدل الرازي بما روي عن النبي ﷺ أنه قال في بعض خطبه: **«حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش ويقول: يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي»**(٣).

وجه الدلالة: هذا الحديث فيه دلالة على أنه بعد موت البدن بقي هناك جوهر حي ناطق، وهذا دليل على أن الإنسان غير هذا الجسد(٤).

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ٦٨، وكتاب النفس والروح ص٤٤ ـ ٤٥.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ١٣٠.

(٣) تخريج: لم أجده مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وإنما جاء بعضه في كتاب الزهد لابن أبي عاصم: ص١٦٥ موقوفاً على أم الدرداء، ونصه: «ينادي ـ أي الميت على سريره ـ يا أهلاه، ويا جيراناه، ويا حملة سريراه، لا تغرنكم الدنيا كما غرتني ولا تلعبن بكم كما لعبت بي، فإن أهلي لم يحملوا عني من وزري شيئاً»، راجع: ابن أبي عاصم: الزهد ص١٥٦، تحقيق: عبد العلي حامد، دار الريان للتراث، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ.

(٤) راجع: المعالم ص٨١ ـ ٨٢، والمطالب العالية ٧/ ١٣٤.

وهناك أدلة أخرى تمسك بها الرازي لإثبات وجود النفس ومغايرتها للأجساد[١]، ويقول الرازي بعد عرضه للأدلة النقلية: «وإني لشديد التعجب من هؤلاء المنكرين لوجود النفس، وذلك لأن تصديق القرآن والنصوص في ثواب القبر وعقابه، وفي الحشر والنشر، تصير مقبولة معقولة بسبب إثبات النفس، ويتخلص عن المطاعن والشبهات والإشكالات، وإذا لم تثبت النفس توجهت الإشكالات وعظمت المطاعن، فما الذي حمل هؤلاء على إنكار النفس حتى وقعوا في الظلمات الشديدة»[٢]، ويجدر بنا أن نذكر أن الإمام الرازي ـ في المطالب العالية ـ ذكر من ضمن الأدلة النقلية دليلاً مبنياً على اعتقاد جميع طوائف العالم على أنه إذا مات إنسان وكان موصوفاً بالصفات المحمودة، ذكروه بالرحمة، وإذا كان على حال موصوفاً بالصفات المذمومة، ذكروه باللعن والخزي، فلو لم يبق الإنسان بعد موت البدن حياً لكان هذا الكلام عبثاً باطلاً.

ويستدل الرازي بأن «فطر النفوس وبدائِهَ العقول شاهدة بأن الإنسان شيء آخر غير هذا البدن، وأنه يبقى بعد موته حياً، فإن كان سعيداً كان أهلاً للرحمة، وإن كان شقياً كان أهلاً للعنة»[٣].

ومن الحجج النقلية ـ في نظر الرازي ـ استدلاله بما جرت عليه عادة العقلاء، فهم يذهبون إلى المزارات ويصلون عندها، ويدعون الله في بعض الأمور، فيجدون آثار النفع ظاهرة، ونتائج القبول لائحة[٤].

---

(١) راجع: الرازي: النفس والروح وشرح قواهما ص٤٣ ـ ٥٠.

(٢) الرازي: النفس والروح وشرح قواهما ص٤٤.

(٣) المطالب العالية ٧/ ١٣١.

(٤) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٣١ وما بعدها.

وهكذا يستمر الرازي بعرض أدلته العقلية والنقلية، والتي يلاحظ فيها أن منها ما هو قوي، ومنها ما يعتبر أنه إقناعي، ومنها ما يستأنس به.

وقبل أن ننتقل للحديث عن (طبيعة النفس) لا بد من التوقف عند نقطة مهمة، وهي أن الرازي استدل بقول الرسول ﷺ: «إذا حمل الميت على نعشه رفرف **روحه...**» على وجود النفس، ويلاحظ ورود لفظ (الروح) في الحديث بدلاً من لفظ (النفس)، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: **هل النفس مرادفة للروح عند الرازي أم غيرها؟**

اختلفت آراء العلماء في ذلك اختلافاً كبيراً[١]، أما بالنسبة للرازي فإنه يستخدم لفظ النفس والروح مرة بمعنى واحد، ومرة يفرق بينهما، ففي المباحث المشرقية نجده يعرف الروح بقوله: «جوهر لطيف متكون من بخارية الأخلاط ومن ألطف ما فيها»[٢].

ويقول في موضع آخر: «المتعلق الأول للنفس هو الروح، وهو جسم لطيف بخاري يتكون من ألطف أجزاء الأغذية... وقد دللنا على أن أول عضو يتخلق هو القلب، وأنه هو مجمع الروح»[٣].

والرازي في نفس الكتاب يعرف النفس بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»[٤]، فالرازي يفرق بين الروح والنفس في هذا الكتاب.

---

(١) راجع: ابن القيم: كتاب الروح، حيث فصل الأقوال في هذه المسألة، راجع: أ/ محمود البشبيشي: مذكرة في علم الكلام ص١٤ ـ ١٥.

(٢) المباحث المشرقية ٢/ ٣٢١.

(٣) المباحق المشرقية ٢/ ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٤) المباحث المشرقية ٢/ ٢٢٣.

أما في كتاب (النفس والروح وشرح قواهما): فنجده يذكر أن هذه الألفاظ الأربعة: (النفس) و(الروح) و(القلب) و(العقل) قد تذكر ويراد بها جوهر النفس[١]، وقد تذكر ويراد منها غير ذلك[٢]:

فيراد من النفس الأخلاق الذميمة، في حين يراد من الروح العضو المخصوص المحسوس، ويراد من العقل العلوم الضرورية.

ويذكر الرازي في موضع آخر من نفس هذا الكتاب بأن «الروح جوهر شريف»[٣]، إذن فالرازي يستخدم (النفس والروح) في هذا الكتاب مرة بمعنى واحد عندما يراد بها جوهر النفس، ومرة يفرق بينهما كما رأينا.

وفي «التفسير الكبير»: يستخدم الروح ويريد به النفس، فهو لا يفرق بينهما[٤].

وأما في كتابه «لوامع البينات» فنجد الرازي يفرق بين النفس والروح، فيرى أن القلب شبيه بالمملكة، سلطانها الروح، والنفس هي خصم السلطان، والمحاربة قائمة بينهما، فمرة تكون الغلبة للروح، ومرة تكون للنفس، لذلك فمرة يرى الإنسان الواحد ملكاً في هذه الساعة، شيطاناً في ساعة أخرى، مع العلم أن الروح أصل المعرفة والخير والأخلاق الطاهرة الروحانية النورانية، وأما النفس فهي مبعث الأخلاق الردية الشهوانية الظلمانية[٥]، أي (الصفات المذمومة من الإنسان).

---

(١) راجع: النفس والروح، وشرح قواهما ص٧٨.

(٢) راجع: الساق: نفس الصفحة.

(٣) السابق ص٤٦.

(٤) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٤، ٢٦/ ٢٢٨، ٢١/ ٤١.

(٥) راجع: لوامع البينات ص١٧٨ ـ ١٧٩، فالرازي يطيل الحديث في إظهار الفروق بينهما.

والرازي بهذا القول يقترب من الصوفية، حيث يقول القشيري (ت٤٦٥هـ)[١]: «ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل الأخلاق المذمومة، كما أن الروح لطيفة في هذا القالب هي محل الأخلاق المحمودة»[٢].

والرازي بموقفه هذا شبيه بالغزالي (ت٥٠٥هـ) والمتصوفة[٣].

ثالثاً ـ طبيعة النفس:

اختلف الفلاسفة والمتكلمون في تحديد طبيعة النفس اختلافاً كبيراً، ولقد عرض الإمام الرازي للأقوال في ماهية وطبيعة النفس في أغلب كتبه، أحياناً بالشرح والتفصيل، وأحياناً أخرى بالإيجاز، ويتسم عرضه بالدقة والاستيعاب لآراء السابقين ومذاهبهم، فهو يذكر في البداية الأقوال الرئيسة والمحتملة في ماهية النفس، ثم يعرض تحت كل قول الآراء الواردة فيه فيقول: «العلم الضروري حاصل بأن هنا شيئاً يشير الإنسان إليه بقوله: أنا، فقول الإنسان: علمت، فهمت، وأبصرت، سمعت، لمست... فالمشار إليه لكل أحد بقوله: أنا إما أن يكون جسماً، أو عرضاً، أو مجموع الجسم والعرض، أو شيء مغاير للجسم والعرض...»[٤]،

---

(١) القشيري: أبو قاسم القشيري (ت٤٦٥هـ)، صاحب الرسالة القشيرية، كان يعرف الأصول على مذهب الأشعري والفروع على مذهب الشافعي، وكان فقيهاً بارعاً أصولياً محققاً متكلماً، وحافظاً ومفسراً. راجع: ابن عساكر: تبين كذب المفتري ص٢٧١ وما بعدها، والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٥٣.

(٢) الرسالة القشيرية ص٤٨.

(٣) راجع: الغزالي: إحياء علوم الدين ٣/ ٥ ـ ٦، تحقيق: الشحات الطحان، وعبدالله المنشاوي، مكتبة الإيمان، مصر، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، وراجع: د/ محمود قاسم: في النفس والعقل ص٩٧ ـ ٩٨، الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٤٨١.

(٤) التفسير الكبير ٢١/ ٣٩٤، وراجع: المطالب العالية ٧/ ٣٥، والأربعين ٢/ ١٨.

فالأقوال المحتملة في طبيعة النفس لا تخرج عن ثلاثة أقوال[١]:

القول الأول: القول: إن النفس هي جسم.

القول الثاني: القول: إن النفس هي عرض ساري في الجسم.

القول الثالث: القول: إن النفس ليست جسماً ولا عرضاً سارياً.

أما القول الأول:

وهو القول: إن النفس عبارة عن جسم، ففيه أيضاً ثلاثة احتمالات، فإما أن يكون هذا الجسم عبارة عن البدن والهيكل المخصوص، أو يكون عبارة عن جسم مشابك للبدن، أو أن يكون جسماً خارجاً عنه، وهذا بالطبع لم يقل به أحد.

أما الأول: القول: **إن النفس عبارة عن البدن والهيكل المخصوص،** فقد نسبه الرازي إلى أكثر المتكلمين، فهو يقول: «هو المختار عند أكثر المتكلمين»[٢]، ويقول أيضاً: «هو اختيار طائفة عظمية من المتكلمين، إلا أنه ضعيف»[٣].

وأما الثاني: وهو القول: إن الإنسان عبارة عن جسم مخصوص موجود داخل البدن، والقائلون بهذا الرأي اختلفوا في تعين نفس ذلك الجسم على وجوه[٤]:

---

(١) راجع: الرازي: المطالب العالية ٧/ ٣٥ ـ ٤٢، والتفسير الكبير ٢١/ ٣٩٤، والمحصل ص٥٣٧ وما بعدها، والأربعين ٢/ ١٨ ـ ٣١، والنفس والروح وشرح قواهما ص٢٧ ـ ٤٣، ولقد نصر القاضي عبد الجبار هذا الرأي، راجع: المغني ١٢/ ٣١١.

(٢) الرازي: المطالب العالية ٧/ ٣٥، وراجع: المحصل ص٥٣٨، ط مكتبة دار التراث، وراجع: ابن سينا: رسالة في حقيقة النفس الناطقة وأحوالها ص١٨٣.

(٣) الأربعين ٢/ ١٨، ويرفض الرازي هذا القول في أغلب كتبه، راجع: النفس والروح ص٣٠ وما بعدها.

(٤) راجع: المطالب العالية ٧/ ٣٦ ـ ٣٧، وراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٣٦.

الأول: القول: إنها عبارة عن الأخلاط الأربعة التي يتولد منها البدن، نسبه الرازي إلى الأطباء(١).

الثاني: القول: إنه الدم(٢).

الثالث: عبارة عن الدم اللطيف المتولد من الجانب الأيسر من القلب، ومن ثم ينفذ إلى سائر الأعضاء(٣).

الرابع: هو الروح الذي يصعد من القلب إلى الدماغ، ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول الحفظ والذكر(٤).

الخامس: إنه جزء لا يتجزأ في القلب، وينسب الرازي هذا القول لابن الراوندي (ت٢٩٨هـ)(٥).

السادس: إنه جسم نوراني علوي خفيف حي لذاته متحرك، ينفذ في جواهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الدهن في السمسم، وهي جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء(٦).

السابع: الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره مصونة

---

(١) راجع: الرازي: المطالب العالية ٣/ ٣٦، والمحصل ص٥٣٩، والآمدي: أبكار الآفكار ٤/ ٢٧٥، والبشبيشي: مذكرة في علم الكلام ص١٢.

(٢) راجع: المحصل ص٥٣٩، والمطالب العالية ٧/ ٣٦، والأربعين ٢/ ٢٦.

(٣) راجع: المحصل ص٥٣٨ ـ ٥٣٩، والمطالب العالية ٧/ ٣٦.

(٤) راجع: المحصل ص٥٣٨ ـ ٥٣٩، والمطالب العالية ٧/ ٣٦، وراجع: الآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٢٧٦.

(٥) المطالب العالية ٧/ ٣٦، والمحصل ص٥٣٨.

(٦) راجع: الأربعين ٢/ ٢٦، والمطالب العالية ٧/ ٣٦ ـ ٣٧.

عن التبدل والتغير[١].

الثامن: الإنسان عبارة عن الأعضاء الرئيسة التي لا يمكن بقاء الحياة مع فقدانها[٢].

التاسع: أجزاء لطيفة سارية في البدن، ونسبه للنظام[٣].

وأما القول الثاني:

النفس عرض سارٍ في الجسم، هذا القول لم يقل به أحد، فالإنسان يجد من نفسه علماً ضرورياً بأن هناك جوهراً قائماً بنفسه غير حال في محل، لذا فيستحيل القول: إن الإنسان عبارة عن عرض[٤].

وأما القول الثالث:

ليست جسماً ولا عرضاً سارياً في الجسم، أي غير جسم ولا جسماني، فالإنسان عبارة عن جوهر مجرد، ليس بمتحيز، ولا حال في المتحيز، ينسب الرازي هذا الرأي للفلاسفة[٥]، وأيضاً قول معمر بن عباد السلمي[٦] (ت٢٢٠هـ)

---

(١) المحصل ص٥٣٨، راجع: المطالب العالية ٧/ ٣٧، والتفسير الكبير ٢١/ ١٦٢، والمعالم ص٨٠، والأربعين ٢/ ١٨.

(٢) راجع: المطالب العالية ٧/ ٣٧.

(٣) راجع: المطالب العالية ٧/ ٣٧ ـ ٣٨، والمحصل ص٥٣٨، وراجع: الإيجي: المواقف ص٤٥٩، ود/ أبو ريدة: النظام وآراؤه ص٩٩ ـ ١٠٠.

(٤) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٧ ـ ٣٨.

(٥) راجع: المحصل ص٥٣٩، والمطالب العالية ٣/ ٣٨، وراجع: الآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٢٧٦، ود/ مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ١/ ١٢٩.

(٦) **معمر بن عباد السلمي**، معتزلي من الغلاة من أهل البصرة، سكن بغداد، وناظر النظام، =

وأتباعه من المعتزلة[١]، وقول أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) وأكثر الصوفية[٢].

رأي الإمام الرازي:

للإمام الرازي أكثر من رأي في «ماهية النفس»، فمرة يقول: إن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية في هذا البدن لا تزول ولا تتبدل، ثم نجده لا يلبث أن يرفض هذا الرأي وينتقده، فهو ينصر رأياً معيناً في كتاب ويذكر الأدلة والحجج المؤيدة له، ثم ما نلبث أن نجده يغير هذا الرأي في كتاب آخر، ويرفض جميع الحجج والأدلة التي سبق واستدل بها على صحة رأيه السابق، وهو في بعض الأحيان لا يذكر رأياً خاصاً له في المسألة، وإنما يكتفي بعرض الآراء، وأحياناً نجده متردداً بين قولين، فمثلاً في «نهاية العقول»[٣] نجده متردداً بين قولين اثنين، وفي «شرح الإشارات»[٤] ينقد الآراء دون أن يحدد رأيه، وفي «المحصل»[٥] أيضاً يرفض

= وهو من أعظم القدرية غلواً، كان زعيماً لفرقة نسبت إليه هي المعمرية، وكان بشر بن المعتمر، وهشام بن عمر، وأبو الحسن المدائني من تلاميذه، مات مسموماً سنة (٢٢٠هـ) بعد أن دس له ملك السند السم بعد أن أرسله الرشيد لمناظرته، راجع: الفرق بين الفرق ١٥١، طبقات المعتزلة ص٥٤ ـ ٥٦.

(١) راجع: مذكرة في علم الكلام ص١٣.

(٢) راجع: المطالب العالية ٧/ ٣٨، والمحصل ص٥٣٩، ونهاية العقول ٢/ ٤٢٢، والآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٢٧٦، ود/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٣٧٠ ـ ٣٧١.

(٣) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٣٢ ـ ٤٣٣ فمرة يرى أن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية باقية من أول حدوث الإنسان إلى آخر عمره، ومرة يقول: إن الإنسان هو هذه البنية.

(٤) راجع: لباب الإشارات والتنبيهات ص١١٦ ـ ١١٨.

(٥) راجع: المحصل ص٥٣٨ ـ ٥٤٣.

بعض الأقوال، منها القول: إن الإنسان هو عبارة عن هذا البدن والهيكل، وينتقده، ويمكن حصر آراء الرازي في حقيقة النفس بثلاثة أقوال:

القول الأول للرازي:

يرى الرازي فيه أن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية في هذا البدن لا تزال ولا تتبدل، فالنفس أجزاء مخصوصة باقية في البدن، ونجد هذا القول في كتاب الإشارة[١]، وفي «الأربعين»[٢] حيث يرى أن القول السابق ـ الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية ـ هو: «اختيار المحققين من المتكلمين، وبهذا القول يظهر الجواب عن أكثر شبهات منكري الحشر والنشر»[٣].

وفي موضع آخر يقول: «المأمور والمنهي والمثاب والمعاقب هو تلك الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره»[٤].

وأما القول الثاني للرازي:

فيرى فيه أن **النفس مجردة لا هي بجسم ولا منطبعة في جسم**، فهو ينصر المذهب الروحي، وهذا القول نجده في «المباحث المشرقية»[٥] و«لباب الإشارات»[٦] وفي «شرح عيون الحكمة»[٧]، والرازي بهذا القول موافق لما ذهب إليه ابن سينا

---

(١) راجع: الإشارة ٦٣ ـ أ وب نقلاً من أ/ الزركان: فخر الدين الرازي ص٤٧٠.

(٢) راجع: الأربعين ٢/ ٢٧.

(٣) الأربعين ٢/ ٢٧.

(٤) الأربعين ٢/ ٦١.

(٥) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٢٣٢.

(٦) راجع: لباب الإشارات ص١١٨.

(٧) راجع: شرح عيون الحكمة ٢/ ٢٩٦.

(ت٤٢٨هـ)، بل ويستخدم نفس أدلة ابن سينا[١].

القول الثالث للرازي:

فيرى أن النفس جوهر جسماني شريف حاصل داخل البدن، وهذا القول نجده في «المعالم»[٢]، وفي «التفسير الكبير»[٣] حيث يقول: إنها جسم نوراني متغلغل داخل البدن، ونافذ فيه نفاذ النار في الفحم والدهن في السمسم[٤].

والرازي بهذا القول موافق لما ذهب إليه كل من النظام[٥] (ت٢٣١هـ)، والباقلاني[٦] (ت٤٠٣هـ)، والجويني[٧] (ت٤٧٨هـ).

وأما الرأي الذي انتهى إليه فنجده في كتاب «المطالب العالية» ـ آخر مؤلفات الرازي ـ حيث يقول فيه: «**إن النفس هي جوهر روحي مفارق**»[٨]، وسبق أن قال بهذا الرأي في «المباحث المشرقية»[٩].

---

(١) راجع: أ/ الزركان: فخر الدين الرازي ص٤٧٨، راجع: ابن سينا: «مبحث عن القوى النفسانية» ص١٧٢ ـ ١٧٥، وله أيضاً: رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص١٨٣.

(٢) راجع: المعالم ص٨٢.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٣٩٢ ـ ٤٠٤.

(٤) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٣٩٢ ـ ٤٠٤، ١٧/ ٢٠٣، ٢٠٤.

(٥) راجع: د/ أبو ريدة: النظام ص١٠٠، والزركان: فخر الدين الرازي ص٤٧٥.

(٦) راجع: أبكار الأفكار ٤/ ٢٧٦، والزركان: فخر الدين الرازي ص٤٧٥، ومحمود البشبيشي: مذكرة في علم الكلام ص١٢.

(٧) راجع: الجويني: الإرشاد ص٣١٨، والزركان: فخر الدين الرازي ص٤٧٦، ومحمود البشبيشي: مذكرة في علم الكلام ص١١.

(٨) المطالب العالية ٧/ ٣٨.

(٩) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٣٤٥.

وقبل أن أعرض لأدلة الرازي في إثبات كون النفس جوهراً مجرداً، سأعرض لما ذكره الرازي في كتاب «المعالم» حيث رفض ـ في هذا الكتاب ـ الرأي القائل: إن النفس جوهر، فيقول: «**أطبقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني، وهذا عندي باطل**»[١].

إذن فالرازي يرفض هذا القول، ويرى أن الأمر لو كان كما قالوا، لكان تصرف النفس في البدن ليس بآلة جسمانية، لامتناع أن يكون للجوهر المجرد قرب وبعد من الأجسام، فتأثيره في البدن يكون بمحض الاختراع من غير حصول شيء من الآلات والأدوات، فإذا كانت النفس قادرة على تحريك بعض الأجسام من غير آلة، فهي قادرة أيضاً على تحريك جميع الأجسام من غير آلة، لأن الأجسام بأسرها قابلة للحركة، والنفس قادرة على التحريك، ونسبة ذاتها إلى جميع الأجسام على السوية، فوجب أن تكون النفس قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير حاجة إلى شيء من الآلات والأدوات، ولما كان هذا الثاني باطلاً كان المقدم باطلاً، فبطل القول: إنها جوهر ليس بجسم ولا جسماني، ويرجح الرازي القول: إنها جوهر جسماني نوراني شريف حاصل داخل البدن، وبذلك يمكن لهذا الجوهر أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية[٢].

ولا يكتفي الرازي بإبطال المذهب السابق، لكنه يذكر حجج ابن سينا (ت٤٢٨هـ) على تجرد النفس فيبطلها، ومن هذه الحجج أذكر[٣]:

---

(١) المعالم ص٨٢.

(٢) راجع: المعالم ص٨٢.

(٣) راجع: المعالم ص٨٢ ـ ٨٣، والمطالب العالية ٧/ ٦٩ ـ ٨٩، وذكر الرازي هذه الحجج أيضاً في كتاب «لباب الإشارات» ص١٢٥ ـ ١٢٨.

الأولى: إن ذات الله تعالى لا تنقسم، لذا فالعلم به يمتنع أن يكون منقسماً، فلو حل هذا العلم في الجسم لانقسم، وهذا محال.

أجاب الرازي عن هذه الحجة بأن ما يكون صفة للمقسم، يجب أن يكون منقسماً ينتقض بالوحدة، والنقطة، وبالإضافات، فالأبوة لا يمكن أن يقال: إنه قام بنصف جسم الأب نصفها، وبثلثه ثلثها...

الثانية: إن العلوم الكلية صور مجردة، فإما أن يكون هذا التجرد مأخوذاً عنه وهو باطل، لأن المأخوذ عنه هو الأشخاص الجزئية، أو يكون هذا التجرد لتجرد الآخذ، فبذلك يكون الآخذ مجرداً والأجسام الجسمانيات غير مجردة.

أجاب الرازي عنها: بأن النفس الموصوفة بذلك العلم الكلي نفس جزئية شخصية، وهذا العلم مقارن لسائر الأغراض الحالة في تلك النفس، فإذا لم تصر هذه الأشياء مانعة من كون تلك الصورة كلية، وبذلك لا يصير كون الجوهر جسمانياً مانعاً من كون تلك الصورة كلية.

الثالثة: إن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية، لكن القوى الجسمانية لا تقوى عليها، إذن فالقوة العقلية ليست جسمانية[1].

وأجاب الرازي عنها: بأن القول بأن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية قول باطل، فلا وقت إلا والقوة الجسمانية ممكنة البقاء فيه، لذلك فهي ممكنة التأثير، وإلا فقد انتقل الشيء من الإمكان إلى الامتناع الذاتي وهو محال[2].

---

(١) راجع: المعالم ص٨٣، وراجع: المطالب العالية ٧/ ٧٦ ـ ٧٧، والمباحث المشرقية ٢/ ٣٦٠، راجع: ابن سينا: رسالة عن القوى النفسانية ص١٧٥.

(٢) راجع: المعالم ص٨٣، والمباحث المشرقية ٢/ ٣٦٢، والمطالب العالية ٧/ ٧٧.

وبهذا أبطل الرازي حجج ابن سينا في كون النفس جوهراً مجرداً.

ويستدل الرازي بالأدلة العقلية والنقلية على تجرد النفس وروحانيتها.

أدلة الرازي على تجرد النفس وروحانيتها:

ذكر الإمام الرازي العديد من الأدلة لإثبات تجرد النفس ورحانيتها أذكر منها[1]:

الدليل الأول:

يستند هذا الدليل إلى أن كل عاقل يجد من نفسه أنه هو الذي كان قبل ذلك، فهويته إما أن تكون جسماً، وإما أن تكون قائمة بالجسم، وإما ألا تكون جسماً ولا قائمة بالجسم فتكون جوهراً مجرداً، وباطل أن تكون هويته جسماً، لأنه قد يكون عالماً بهويته عند ذهوله عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة، فالجسم دائم التحلل والتبدل، وهويته ثابتة، فهويته ليست جسماً[2]، وأيضاً القول: إن هويته قائمة بالجسم باطل، لأنها لو كانت كذلك لتبدلت عند تبدله، فلا يجد الإنسان من نفسه أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك، وبما أن علمه بأنه هو هو الذي كان من قبل علم بدهي، كانت هويته ليست قائمة ولا محتاجة إلى الجسم[3]، وببطلان ذلك ثبت أن هوية الإنسان التي هي نفسه وذاته ليست جسماً ولا قائمة بالجسم فهي جوهر

---

(١) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٠١ ـ ١٢٧، ٥٧ ـ ٦٨، والأربعين ٢/ ٢٤، والمباحث المشرقية ٢/ ٣٤٥ ـ ٣٧٩، د/ أبو سعدة: النفس وخلودها عند الرازي ص١٤٠ ـ ١٥٥.

(٢) راجع: الرازي: المطالب العالية ٧/ ١٠١ ـ ١٠٣، والمعالم ص٨٠ ـ ٨١، والأربعين ٢/ ٢٤، والتفسير الكبير ٥/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧، والمباحث المشرقية ٢/ ٣٧٧، د/ أبو سعدة: النفس وخلودها ص١٤٠ ـ ١٤١.

(٣) راجع: أساس التقديس ص٤٠، د/ أبو سعدة: النفس وخلودها عند الرازي ص١٤١.

مجرد[١]، «فهذا هو الذي يعول عليه في إثبات تجرد النفس»[٢].

وهذا الدليل ـ كما يرى د/ أبو سعدة ـ يعتمد على فكرتين أساسيتين، الأولى شعور الإنسان بهويته وذاته رغم ذهوله عن جميع أعضاء بدنه، والثانية الشعور بأن هويته هي التي كانت موجودة قبل ذلك في الماضي، ولقد سبق واعتمد الرازي على هاتين الفكرتين في إثبات وجود النفس[٣].

الدليل الثاني:

إن المدرك لجميع أنواع المدركات شيء واحد، هو المباشر لتلك الأفعال، ومتى كان الأمر كذلك، وجب أن تكون النفس غير جسم، وغير جسماني، وهذا الدليل كما يقول الرازي يتم بتقرير مقدمات ثلاث:

أولها: إن الموصوف بجميع الإدراكات شيء واحد.

وثانيها: إن ذلك الشيء كما أنه هو الموصوف بجميع الإدراكات، فكذلك هو الفاعل لجميع الأفعال.

وثالثها: إنه لما كان الأمر كذلك وجب أن يقال: النفس ليست جسماً، ولا حالة في الجسم[٤]، ثم نجد الرازي يشرع بإثبات هذه المقدمات الثلاث ليثبت في النهاية تجرد النفس، وأنها غير البدن[٥].

---

(١) راجع: الرازي: المباحث المشرقية ٢/ ٣٧٧.

(٢) الرازي: المباحث المشرقية ٢/ ٣٧٨.

(٣) راجع: د/ أبو سعدة النفس وخلودها عند الرازي ص١٤١.

(٤) المطالب العالية ٧/ ١١٣.

(٥) راجع: المطالب العالية ٧/ ١١٣ ـ ١١٨، والمباحث المشرقية ٢/ ٣٧٨.

رابعاً ـ العلاقة بين النفس والبدن:

عالج الفلاسفة منذ القدم موضوع الصلة بين النفس والبدن، ولقد اختلفت الآراء حولها، فمن الميسور ملاحظة ارتباطها والآثار الناتجة عن ذلك، لكن من أصعب الأمور معرفة حقيقة الصلة بينهما(١).

يقرر الإمام الرازي من البداية بأن تعلق النفس بالبدن مشروط بحصول البدن على تمام استعداده وتهيئه لقبولها(٢)، «فمتى حصل البدن على كمال استعداده، فاضت النفس المدبرة والقوى المتصرفة عن واهب الصور»(٣)، ولا يتم هذا الاستعداد إلا بقدرة الله سبحانه وتعالى، فالبدن مؤلف من طبائع أربع متنافرة، ومتباعدة بالطبع والخاصة، تجتمع في البدن بقدرة الله تعالى(٤)، وأيضاً فقد جمع الله بين الجسد والروح على الرغم مما بينهما من المنافرة الشديدة والمباعدة، فالجسد كثيف سفلي ظلماني فاسد عفن، والروح لطيف علوي نوراني مشرق باق طاهر نظيف، جمع الله بينهما على سبيل القهر والقدرة، فجعل كل واحد منهما مستكملاً بصاحبه منتفعاً بالآخر، «فالروح تصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق، والبدن يصير آلة للروح في تحصيل السعادات الأبدية، والمعارف الإلهية، فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس إلا بقهر الله تعالى لهذه الطبائع، كما قال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[الأنعام: ١٨]»(٥).

---

(١) راجع: د/ جمال رجب سيدبي: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي ص١٤١.

(٢) راجع: د/ أبو سعدة: النفس وخلودها عند الرازي ص١٩٦.

(٣) الرازي: المباحث المشرقية ٢/ ٢١٩.

(٤) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٤، د/ أبو سعدة: النفس وخلودها ص١٩٧.

(٥) التفسير الكبير ١٣/ ١٤.

ولقد أعطى الله الروح القـدرة على فعـل الضدين، وذلك عند دخولها في الجسد، ولكن يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل أخرى إلا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض[١].

فالعلاقـة بين النفـس والبدن ـ في رأي الرازي ـ هي علاقة عرضية مؤقتة، وليست علاقة جوهرية بحال[٢].

ويرى الرازي أن تعلق النفس بالبدن ليس في قوة تعلق الأعراض بمحالها، ولا من الضعـف كتعـلق الأجسام بأمكنتها، وإلا لكان الإنسان يمكنه مفارقة بدنه والانفصال عنه وقتما يشاء ويريد[٣]، إذن فالعلاقة بين النفس والبدن ليست ضعيفة واهية، والنفس تحب الجسم وتكره مفارقته، ولا تمله مع طول صحبتها له، فتعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق بمعشوقته عشقاً جبلياً إلهامياً، حتى إنه لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعداً لأن تتعلق به النفس[٤].

وتعلق النفس بالبـدن «كتعلق الصـانع بالآلات التي يحـتاج إليها في أفعاله المختلفة»[٥]، وهـذا يـدل على أن النفس ـ عنـد الرازي ـ هـي المبدأ أو المصدر الأساسي للأفعال الصادرة عن الإنسان بشتى أنواعها والجسم ليس إلا أداة ووسيلة

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ١٤.

(٢) راجع: د/ أبو سعـدة: النفس وخلودهـا عند الرازي ص١٩٨، وهو نفس رأي ابن سينا والغزالي، راجع: د/ جمال سيدبي: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي ص١٤٩ ـ ١٥٣.

(٣) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٣٨٢ ـ ٣٨٣، وراجع: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٤) المباحث المشرقية ٢/ ٣٨٣، ولباب الإشارات ص١١٨ ـ ١١٩.

(٥) السابق: نفس الصفحة، وقارن مع ابن سينا رسالة في الكلام على النفس الناطقة ص١٩٦.

تستخدمها النفس[١]، **فالنفس هي الفاعل الحقيقي**[٢]، تماماً كما هو الحال بالنسبة للنجار وآلاته مثلاً، لكن النفس تتعلق بالبدن تعلق طبيعي ذاتي أي لكل نفس بدن مخصوص وليس أي بدن كان[٣]، أما النجار فتعلقه بآلاته يكون تعلقاً عرضياً صناعياً خارجياً، وعليه يستطيع النجار استبدال آلاته، ولا تستطيع النفس استبدال بدنها المخصوص ببدن آخر[٤].

وإذا كانت النفوس البشرية متفقة في النوع كانت مبادئ خلقتها خالية عن كل الصفات الفاضلة والرديئة، وإذا كانت كذلك فمن الواجب أن تعطي النفس آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات، ومن الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة، وأن يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص، وإلا ضعفت الإدراكات كلها في النفس ولاختلط بعضها ببعض، ولم يحصل لها شيء على سبيل الكمال والتمام، فالنفس إذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين، وإذا حاولت السماع التفتت إلى الأذن، وكذلك الحال في سائر الأفعال بسائر القوى، **فتعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق**[٥].

خامساً ـ حدوث النفس:

اختلف الفلاسفة والمتكلمون في هذه المسألة اختلافاً كبيراً، ويرجع ذلك

---

(١) راجع: د/ أبو سعدة: النفس وخلودها ص٢٠١.

(٢) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٤٩٣.

(٣) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٤) راجع: د/ أبو سعدة: النفس وخلودها ص٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٥) راجع: الرازي: المباحث المشرقية ٢/ ٣٨٣ بتصرف بسيط.

الاختلاف إلى الفلسفة اليونانية من ناحية[١]، وإلى العقيدة الإسلامية من ناحية أخرى[٢]، ونلمح اتجاهين رئيسين في مسألة حدوث النفس وقدمها[٣]:

الاتجاه الأول: القول بقدم النفس، وانقسم أصحاب هذا الاتجاه إلى شعبتين:

الأولى: تضم القائلين بقدم النفس وأزليتها مطلقاً، ومنهم أبو زكريا الرازي[٤] (ت٣١٣هـ) وبعض الروافض[٥] متأثرين بأفلاطون وغيره[٦].

الثانية: فتضم القائلين بقدم النفس قدماً نسبياً أي هي مخلوقة، لكن وجودها سابق على وجود البدن، ومن القائلين بهذا بعض المعتزلة، منهم النظام (ت٢٣١هـ)[٧].

---

(١) فقد ذهب أفلاطون إلى القول بقدم النفس، في حين ذهب أرسطو إلى أنها حادثة بحدوث البدن، راجع: محاورات أفلاطون ـ فيدون ـ ترجمة: د/ زكي نجيب محمود ص٢٠٩، ود/ سهير فضل الله: الفلسفة الإنسانية في الإسلام ص٦٩.

(٢) راجع: د/ سهير فضل الله: الفلسفة الإنسانية في الإسلام ص٦٩.

(٣) راجع: السابق ص٦٩ ـ ٧٥، د/ محمد حسيني أبو سعدة: النفس وخلودها عند الرازي ص٢٢٩ ـ ٢٣١، وله: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ص٢١٤ ـ ٢١٥، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٩٣م.

(٤) راجع: الرازي: المطالب العالية ٧/ ٢٠١، والشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ١٠٣ ـ ١١٣، وابن حزم: الفصل ١/ ٧٦ ـ ٧٧،.

(٥) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٧٠ ـ ٢٧٣، وابن القيم: الروح ص١٤٥، ١٥٤، نشر مكتبة المتبني، القاهرة (د. ت).

(٦) راجع: محاورات أفلاطون ص٢٠٩، ترجمة: د/ نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ٢٠٠١م.

(٧) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٧٤ ـ ٢٧٦، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٦٠ ـ ٦٢.

الاتجاه الثاني: فهو القول بحدوث النفس، وهو قول غالبية مفكري الإسلام وفلاسفته، ويمكن تقسيم أصحاب هذا الاتجاه إلى ثلاث شعب:

الأولى: القائلون: إن النفس حدثت قبل حدوث البدن، بمدة وهو مذهب صوفية الإسلام، وهو مذهب أكثر المتكلمين، وابن حزم (ت٤٥٦هـ).

الثانية: القائلون بحدوث النفس بعد حدوث البدن ومن القائلين بذلك أبو حفص بن عمر السهروردي[1] (ت٦٣٢هـ)، وابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ).

الثالثة: القائلون بحدوث النفس عند حدوث البدن، أو مع حدوثه لا قبله ولا بعده، وهو إما حدوث إضافي، ومن القائلين بذلك الفارابي[2] (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا[3] (ت٤٢٨هـ)، والسهروردي[4] (ت٥٨٧هـ)، وابن رشد[5] (ت٥٩٥هـ)، وإما

---

(١) هو أبو حفص بن عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عموية وهو ابن أخي ضياء الدين السهروردي الفقيه الصوفي، وأبو حفص كان فقيهاً صوفياً شافعي المذهب له كتاب «عوارف المعارف» (ت٦٥٣هـ)، راجع: د/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٤٠٨.

(٢) راجع: د/ محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص٧٣، وراجع: د/ جمال رجب سيدبي: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي ص١١٣.

(٣) راجع: ابن سينا: النجاة ص١٨٦، ط٢، القاهرة ١٩٣٨م، وأحوال النفس ص٩٦ ـ ٩٨، ورسالة في الكلام على النفس الناطقة ص١٩٦.

(٤) راجع: الشهرستاني: هياكل النور ص٥٤ ـ ٥٦، القاهرة، ط: ١٩٥٧م، نقلاً من: د/ أبو سعدة: النفس وخلودها عند الرازي ص٢٣٠.

(٥) راجع: ابن رشد: تهافت التهافت ص٣٣، القاهرة، ط: ١٩٠٣م، ود/ عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص٢٢٨ ـ ٢٢٩، والنزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص١٩٣ ـ ١٩٤، ط٢، القاهرة، ١٩٧٩م.

أن يكون الحـدوث حدوثاً حقيقياً أي خلق النفس بعد عدم، وهو قول الغزالي[١] (ت٥٠٥هـ)، وأبي البركات البغدادي[٢] (ت٥٤٧هـ)، والإمام الرازي (ت٦٠٦هـ).

رأي الإمام الرازي:

يتبين من خلال العرض السابق أن الإمام الرازي من القائلين بحدوث النفس حدوثاً حقيقياً مع البدن، أي هو من أصحاب الاتجاه الثالث الشعبة الثالثة، وقبل أن يذكر الرازي أدلته على حدوث النفس نجده ـ وكعادته ـ يعرض لأراء وأدلة القائلين بالقدم، وينتقدها جميعها، مؤكداً رفضه لهذا المذهب[٣]، ثم نجده بعد ذلك يعرض لآراء القائلين بالحدوث، فيورد عليها العديد من الاعتراضات والإشكالات، ويجيب عنها لتنقيحها وتدعيمها[٤].

أما الأدلة التي قدمها الإمام الرازي لإثبات حدوث النفس فهي كثيرة، أذكر منها[٥]:

---

(١) راجع: الغزالي: معارج القدس ص١١٢، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، د/ جمال سيدبي: نظرية النفس ص١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) راجع: أبو البركات البغدادي: أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ص٢١٥، ود/ يحيى هويـدي: محاضـرات في الفلسفـة الإسلامية ص٢٣٩، وراجع: د/ جمال رجب سيدبي: أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية (دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا) ص١٩٠ ـ ١٩٨، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.

(٣) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٣٩٦ وما بعدهـا، والمطـالب العاليـة ٧/ ١٩٨ ـ ٢٠٠، والمحصل ص٢٢٦ ـ ٢٢٧، وراجع: د/ أبو سعد: النفس وخلودها عند الرازي ص٢٣٢ ـ ٢٣٧.

(٤) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٨٩ ـ ١٩٦، والمحصل ص٢٢٧.

(٥) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٩٦ ـ ١٩٨.

الدليل الأول: يرى الرازي أن النفس البشرية قابلة للصفات الحادثة، فهي تصبح عالمة بأشياء بعد أن لم تكن عالمة بها، وأيضاً فهي توصف بأخلاق لم تكن موصوفة بها، فقبولها لهذه الصفات الحادثة يرجع إلى لوازم ذاتها، وإن قابلية الصفات الحادثة حادثة، فهي لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، إذن فهذه النفس البشرية حادثة، يقول الرازي: **«فظهر بهذا الدليل أن كل ما كان قابلاً للحوادث، فإنه يمتنع أن يكون قديماً، لكن الأجسام والنفوس البشرية قابلة للحوادث، فيمتنع كونها قديمة»**[١].

الدليل الثاني: يقول الرازي: «لا شك أن الله تعالى قديم، فلو حصل قديم آخر، لزم القول بوجود قديمين، وذلك محال»[٢]، ويشرح الرازي هذا الدليل مثبتاً في النهاية حدوث النفس البشرية.

سادساً ـ وحدة النفس:

اختلفت آراء الفلاسفة والمفكرين عموماً حول كون النفس واحدة أو منقسمة[٣]، فمنهم من قال: إنها واحدة، وأن ما يبدو لنا من اختلاف وتجزئة يرجع إلى تنوع قواها، وليس إلى تعدد النفس وتجزئتها، ومن هؤلاء أرسطو[٤]، وأكثر

---

(١) راجع: المطالب العلية ٧/ ١٩٧.

(٢) المطالب العالية ٧/ ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٣) راجع: عبد الكريم محمود العثمان: النفس عند الغزالي ص٥٠، د/ سهير فضل الله: الفلسفة الإنسانية ص٧٦ وما بعدها، والرازي: المعالم ص٨٥، والمطالب العالية ٧/ ١٥٩، والمحصل ص٥٤٤ ـ ٥٤٥، ابن القيم: الروح: المسألة الحادية والعشرون (هل النفس واحدة أم ثلاث)؟

(٤) راجع: أرسطو: كتاب النفس ص٣٧ ـ ٣٨، د/ محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة =

مفكري الإسلام، مثل ابن سينا[١] (ت٤٢٨هـ)، والفارابي[٢] (ت٣٣٩هـ)، والغزالي[٣] (ت٥٠٥هـ)، ومنهم من يقول بانقسام النفس إلى أجزاء متعددة كل جزء منها يقوم بنصيبه في السلوك الإنساني منفصلاً عن الآخر، ومن هؤلاء أفلاطون[٤].

ويذهب الإمام الرازي إلى القول بوحدة النفس[٥]، متابعاً في ذلك أصحاب القول الأول أمثال الغزالي، وابن سينا، ويذكر ذلك في أغلب كتبه[٦]، فالنفس الإنسانية شيء واحد، ولها صفات كثيرة منها المطمئنة، ومنها الأمارة بالسوء، ومنها اللوامة، ويذكر الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[يوسف: ٥٣]، اختلاف الحكماء في النفس الأمارة.

بالسوء ما هي؟ فذهب المحققون (يقصد بهم أرسطو وفلاسفة الإسلام) إلى

= الإغريق والإسلام ص١١٩ ـ ١٢٣، الرازي: أسرار التنزيل وأنوار التأويل ٢/ ٧٠٩، التفسير الكبير ١٨/ ٤٧١.

(١) راجع: ابن سينا: أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها وقواها ص١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) راجع: د/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٣) راجع: الغزالي: معراج السالكين ص٢٥، مطبوع ضمن كتاب «فرائد اللآلي من رسائل الغزالي»، صححها: الشيخ محمد بخيت، مطبعة السعادة، مصر، مقاصد الفلاسفة ص٣٢، وعبد الكريم العثمان: النفس عند الغزالي ص٥٤.

(٤) راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨٩ ـ ٩٠، ود/ عبد الرحمن بدوي: أفلاطون ص٢٠٣، وكالة المطبوعات، دار القلم، عام ١٩٧٩م، د/ محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص٥٩ ـ ٦٤.

(٥) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٥٩، والمعالم ص٨٥.

(٦) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٥٩ ـ ١٦١، والمعالم ص٨٥،

أن النفس الإنسانيـة شيء واحد ولهـا صفات كثيرة، فإذا مالت إلى العالم الإلهي كانت نفساً مطمئنة، أما إن مالت إلى الشهوات والغضب كانت أمارة بالسوء، في حين ذهب آخرون (أفلاطون) إلى أن النفس متعـددة، وأن النفس المطمئنة هي النفس العقلية النطقية، وأما الشهوانية والغضبية فهما مغايرتان للنفس العقلية[1]، ويميل الرازي إلى القول الأول ـ كما رأينا سابقاً ـ فالنفس عنده واحدة، ويرى أن القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة مطابقان لقول أرسطو[2].

وأما عن أهم الأدلة التي يعتمد عليها الرازي في إثبات ذلك فهي[3]:

الدليل الأول ـ (ادعاء البداهة):

المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله: «أنا» والعلم البدهي حاصل بأن ذلك الشيء واحد، ليس فيه تعدد ألبتة[4].

الدليل الثاني:

الغضب حالة نفسانية تحدث عند محاولة دفع المنافي، والشهوة كذلك حالة نفسانية تحدث عند طلب الملائم، وكلاهما (دفع المنافي، وطلب الملائم) مشروط بحصول الشعور يكون ذلك الشيء منافياً أو ملائماً.

فالقصد إلى الجلب تارة وإلى الدفع أخرى مشروط بالشعور بذلك الشيء،

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٨/ ٤٧١.

(٢) راجع: أسرار التنزيل ٢/ ٧٠٩.

(٣) راجع: الرازي: المطالب العاليـة ٧/ ١٥٩ ـ ١٦١، والمعـالم ص٨٥، والنفس والروح ص٢٧ ـ ٣٠.

(٤) راجع: الرازي: النفس والروح وشرح قواهما ص٢٧.

فثبت أن الذي يغضب لا بد أن يكون هو بعينه مدركاً، والذي يشتهي لا بد أن يكون هو بعينه مدركاً، فثبت بهذا البرهان القاطع أن الإدراك والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة، ويمتنع كونها صفات ثلاث لذوات ثلاث متباينة.

الدليل الثالث:

على فرض وجود جوهرين مستقلين، كل واحد منهما مستقل بفعله الخاص به، امتنع أن يكون اشتغال كل واحد منهما بفعله الخاص مانعاً من اشتغال الآخر بفعله الخاص، وعليه فلو كانت النفوس متعددة لكان اشتغال القوة الغضبية بفعلها لا يمنع انشغال القوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها ولا بالعكس، وهذا باطل، فالإنسان حال اشتغاله بالشهوة وانصبابه إليها، يمنعه من الاشتغال بالغضب والانصباب إليه، إذن فهذه الأمور ليست مبادئ مستقلة، بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد، لذا فاشتغال هذا الجوهر بأحد هذه الأفعال يمنعه من الاشتغال بالآخر.

الدليل الرابع:

إن المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع المدركات، والقادر المريد الفاعل يجب أن يكون نفساً واحدة[1]، «فثبت بما ذكرنا أن النفس الإنسانية شيء واحد، وثبت أن تلك النفس هي المبصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة، وهي الموصوفة بعينها بالتخيل والفكر والتذكر وتدبير البدن وإصلاحه»[2].

وبعد أن ينتهي الرازي من عرض أدلته لإثبات كون النفس واحدة، يعرض

(١) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٥٩ ـ ١٦١، والمعالم ص٨٥، والنفس والروح ص٢٩.

(٢) الرازي: النفس والروح ص٢٧.

الرازي لرأي القائلين بتعدد النفوس وينقده[١]، ويذكر إشكالاً على القول بوحدة النفس وهو: **إن كانت النفس واحدة، فكيف تكون مصدراً للأفعال المختلفة**[٢]؟

يجيب الرازي عن هذا الإشكال، بأن النفس واحدة، لكن اختلاف أفعالها مرده إلى الآلات المختلفة[٣].

سابعاً ـ بقاء النفس:

ذهب الإمام الرازي إلى أن النفس باقية بعد الموت[٤]، وهو قول كل من ذهب إلى أن النفس شيء آخر غير هذا الهيكل المحسوس[٥]، ويعتمد الرازي في إثبات ذلك على النقل والعقل فهو يقول: «واعلم أن هذه المسألة لما كانت أهم المهمات لا جرم عزمنا على أن نذكر فيها كل ما يمكن ذكره، سواء كان من الوجوه البرهانية، أو من الوجوه الإقناعية»[٦]، أذكر منها:

أدلة النقل: يقول الرازي: إن الآثار والأخبار الدالة على أن النفس تبقى

---

(١) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٦١ ـ ١٦٢، والنفس والروح ص٥٧ وما بعدها.

(٢) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٦٢.

(٣) راجع: المطالب العالية ٧/ ١٦٢، والنفس والروح ص٥٨.

(٤) راجع: المطالب العالية ٧/ ٢١٣، المعالم ص٨٤ ـ ٨٥، المباحث المشرقية ٢/ ٣٩٨ ـ ٤٠٠.

(٥) راجع: المطالب العالية ٧/ ٢١٣، وراجع: ابن سينا: أحوال النفس ص٩٩ ـ ١٠٥، ورسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص١٨٦، ورسالة في الكلام على النفس الناطقة ص١٩٦.

(٦) المطالب العالية ٧/ ٢١٣، ويعرض الرازي لهذه الأدلة بالتفصيل، راجع: المطالب العالية ٧/ ٢١٣ ـ ٢٣٣.

بعد موت الجسد كثيرة منها[١].

* قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾[آل عمران: ١٦٩ ـ ١٧٠].

* وقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾[غافر: ٤٦].

* كما جاء في الأحاديث قوله ﷺ: **«إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش، ويقول: يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي، جمعت المال من حله ومن غير حله ثم خلفته لغيري، فالمهنأة له، والتبعة علي، فاحذروا مثل ما حل بي»**[٢].

يقول الرازي بعد أن يرفض أدلة الفلاسفة على بقاء النفوس[٣]: «اعلم أن **طريقنا في بقاء النفوس إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه**، ثم إن هذا المعنى يتأكد بالإقناعات العقلية»[٤]، ثم يذكر هذه الأدلة العقلية، ومنها:

الأول: إن المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن، فلو ماتت النفس بموت البدن امتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن ولبطلانه سبباً لكمال النفس[٥].

---

(١) راجع: المطالب العالية ٧/ ٢٢٤، ولقد سبق وذكراها.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) راجع: المعالم ص٨٤ ـ ٨٥.

(٤) المعالم ص٨٥.

(٥) راجع: المطالب العالية ٧/ ٢١٥، وراجع: النفس والروح ص٤٢٤١، وراجع: الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٦٦ ـ ٢٦٧.

الثاني: يضعف البدن بعدم النوم في حين تقوى النفس[١].

الثالث: يزداد كمال النفس عند الأربعين في حين يقوى نقصان البدن[٢].

الرابع: إن الرياضات الشديدة تفيد كمال النفس وتقوى على الاطلاع على المغيبات، وهي تضعف البدن ضعفاً بيناً، فلو كانت تموت بموت البدن لامتنع ذلك[٣].

الخامس: لا تمرض النفس بمرض البدن، فوجب ألا تموت بموت البدن[٤].

ويستدل الرازي أيضاً بصحة البعث على بقاء النفس بعد موت الجسد.

ثامناً ـ إبطال التناسخ:

والتناسخ هو: «عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسد»[٥].

يرفض الإمام الرازي القول بالتناسخ في جميع مؤلفاته التي عرض فيها الحديث عن هذه المسألة، وهو يعرض لمذهب مثبتي التناسخ، فقد أجازوا جميعاً

---

(١) يذكر الرازي هذا الدليل في كتاب «النفس والروح» للاستدلال به على كون النفس شيئاً مغايراً للبدن، راجع: ص٤٢ ـ ٤٣ منه.

(٢) وهذا البرهان قال به الفارابي (ت٣٣٩هـ) من قبل، راجع: الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات ص٢، نقلاً عن: د/ إبراهيم: الإنسان في الفلسفة الإسلامية ص١٠٨، الهيئة المصرية للكتاب ط: ١٩٩٣م، وقال به أيضاً ابن سينا، راجع: أحوال النفس ص٩٣، وقال به الغزالي، راجع: تهافت الفلاسفة ص٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣) راجع: المطالب العالية ٧/ ٢١٥.

(٤) راجع: المطالب العالية ٧/ ٢١٨.

(٥) الجرجاني: التعريفات ص٩٣، وراجع: محمود البشبيشي: مذكرة في علم الكلام ص٦.

انتقال النفوس البشرية إلى أبدان البهائم والسباع وبالضد، لكنهم اختلفوا في جواز انتقالها إلى أجسام النبات والمعادن[١].

ويعرض الإمام الرازي للخلاف الثاني الواقع بين القائلين بالتناسخ، حيث يقسمهم إلى طائفتين اثنتين، **الطائفة الأولى**: القائلون بقدم العالم، وعليه فالنفوس عندهم كانت قبل كل بدن في بدن آخر، لا إلى أول، **أما الطائفة الثانية**: القائلون بحدوث العالم، وعليه فالنفوس عندهم تتعلق بالأبدان أولاً، ثم تنتقل إلى بدن آخر[٢].

وأما الدليل الذي اعتمد عليه الرازي لإثبات فساد القول بالتناسخ فهو دليل جمهور المتكلمين وهو يعرضه بقوله: والأقوى في نفي التناسخ أن يقال: «لو كنا موجودين قبل هذا البدن لوجب أن نعرف أحوالنا في تلك الأبدان، كما أن من مارس ولاية بلدة سنين كثيرة فإنه يمتنع أن ينساها»[٣].

ويجدر بنا أن نذكر أن هذا الدليل الذي اعتمد عليه الرازي لإبطال القول بالتناسخ كان قد سبق ورفض الاستدلال به في «المباحث المشرقية» ووصفه بالضعف[٤]، وأيضاً نقضه في «المحصل» حيث أورد عليه إشكالاً وهو قوله: «لم لا يجوز أن يكون تذكر أحوال كل بدن موقوفاً على التعلق بذلك البدن»؟![٥].

---

(١) راجع: المطالب العالية ٧/ ٢٠١، وراجع: ابن سينا: أحوال النفس ص١٠٦ ـ ١٠٧، وراجع: مذكرة في علم الكلام ص٦ ـ ٧.

(٢) راجع: المطالب ٧/ ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٣) المعالم ص٨٤، وراجع: المطالب العالية ٧/ ٢٠٨، والمباحث المشرقية ٢/ ٣٩٨، وراجع: الآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٤) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٣٩٦.

(٥) المحصل ص١٦٧.

ومع إبطال الرازي لهذا الدليل ورفضه له في هذين الكتابين، إلا أننا لا نجده يذكر أي دليل آخر لإبطال التناسخ عوضاً عنه.

أما عن الإشكال ـ السابق ـ الذي أورده على هذا الدليل فنجد الرازي يذكره في «المطالب العالية» ـ لكنه يجيب عنه[1]، كما يذكر إشكالاً آخر ويجيب عنه[2]، وهذا دليل منه على أنه يقبل هذا الدليل، إذن فالرازي يعتمد على حجة المتكلمين السابقة في إثبات فساد القول بالتناسخ في آخر مؤلفاته.

مما سبق اتضح لنا موقف الإمام الرازي من المسائل المتعلقة بالنفس الإنسانية، من حيث تعريفها، ووجودها، وحدوثها، وعلاقتها بالبدن، وأحوالها، ولقد كان الإمام الرازي في دراسته لهذه المسألة فيلسوفاً إسلامياً، فقد اعتمد على النظر العقلي الحر فيما يعرض لبحثه من مسائل، هذا بالإضافة إلى النزعة النقدية الواعية العميقة التي لازمت الرازي في كل المسائل التي بحثها والمتعلقة بالنفس الإنسانية، فقد كان يحلل ويفند آراء السابقين، فيحق ما يراه حقاً منها ـ في نظره ـ ويبطل ما يراه باطلاً، ثم يذكر رأيه مدعماً بالأدلة العقلية أولاً ثم الأدلة النقلية.

ولقد تأثر الرازي في آرائه بالتراث الإسلامي دون إهماله الاستفادة بالتراث الأجنبي الذي آل إليه في عصره، وقد تأثر بابن سينا، وأبي البركات البغدادي، والجويني، والغزالي، ولم يكن الرازي مجرد مقلد أو تابع، وإنما كان باحثاً متعمقاً، وهذا ما لمسناه عند عرضه لآراء السابقين.

وأختم كلامي بما قاله د/ أبو سعدة من أن «من الحق القول بأن مذهب الفخر

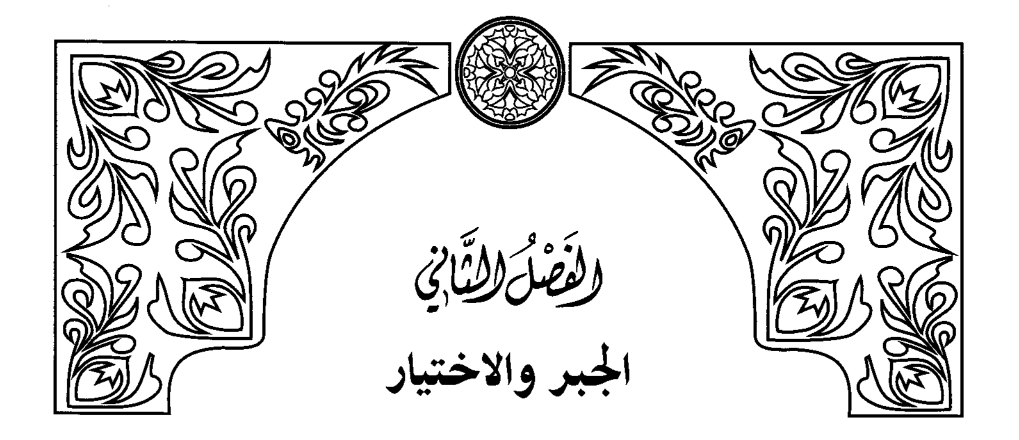
(١) راجع: المطالب العالية ٧/ ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٢) السابق نفس الصفحات.

الرازي في النفس وخلودهـا يمثل غايـة ما وصلت إليه الفلسفة الإسلامية بفرعيها الكلامي والفلسفي الخالص في هذا المجال، حتى بدايات القرن السابع الهجري، وهـو ذلك المذهب الذي جمع فيه الرازي نتاج اختياراته الحرة من آراء الفلاسفة والكلامين السابقين عليه إلى نتاج فهمه وتفسيره لأصول الدين وحقائقه الإيمانية، ومزج ذلك كله بمـا تمخضت عنه نزعته العقلية ومنهجه النقدي من آراء، وأفكار يجب ألا تنسب إلا إليه»[١].

* * *

(١) النفس وخلودها عند الرازي ص٣٩٣.



الفَصْلُ الثَّاني

الجبر والاختيار

* **تمهيد:**

من المسائل التي شغلت المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات والملل والفلسفات مسألة الجبر والاختيار، وهي مشكلة فلسفية دقيقة، انشعبت حولها آراء الفلاسفة والمفكرين منذ القديم، وهي في حقيقة الأمر كما قال أحد الباحثين: «أهم مشكلة يتناولها علم الكلام والفلسفة بعد مسألة وجود الله، لأنها تتصدى لبحث السؤال الذي يخالج نفوس الناس كافة، مهما اختلف مستواهم الفكري، والذي يمس حقيقة الإنسان ذاته، ذلك السؤال هو: هل الإنسان مجرد آلة من نوع خاص تنفذ حتمية مرسومة، ليس لها أن تحيد عنها أو تخرج عليها؟ أم أنه له حريته التي يمارس أفعاله ابتداء منها وبناءً عليها؟»(١).

ومما يزيد من أهمية هذه القضية أنها تتصل من جانب بالذات الإلهية، وما لها من أمر وعلم وقدرة وإرادة وحكمة وعدل ومشيئة ووعد ووعيد، وتتصل من جانب آخر بالإنسان، وما يتعلق به من تكليف ومسؤولية وثواب وعقاب، وقدرة وإرادة، لهذا كان الحديث عن هذا الموضوع يشتمل على خطر عظيم لما ينطوي عليه من أسرار لا يستطيع العقل أن يدرك كنهها ووجه الحكمة فيها(٢).

---

(١) أ/ محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٥٢٠.

(٢) راجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية ص٢٣١، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط: ١٤٠٦هـ.

فالإنسان يشعر شعوراً حقيقياً أنه قادر على الفعل والترك، وأنه يملك اختياراً وإرادة تجعله يفعل ما يريده ويترك ما لا يريده من الأفعال الاختيارية، ولكن في نفس الوقت يعلم أن هذه الإرادة ليست ملكاً له، وإنما هي هبة إلهية، وعطية ربانية، خلقها الله للإنسان، لأن الله خالق كل شيء، وبيده كل شيء، وهذا يحمل الإنسان على التساؤل، كيف يوفق بين خلق الله تعالى له ولإرادته وفعله، وبين تمتعه بالإرادة وملكة الاختيار؟ فآيات كثيرة يفهم ظاهرها أن الإنسان مخير، وأنه يملك إرادة واختياراً، وآيات أخرى ظاهرها يشير إلى أن الإنسان مجبر ولا يملك من أمره شيئاً وسنتناول في هذا المبحث مسألة أفعال العباد عند المتكلمين، ومسألة القدرة الإنسانية.

أولاً ـ أفعال العباد:

شغلت مسألة أفعال العباد أذهان المتكلمين قديماً وحديثاً، هل أفعال الإنسان من خلق الله تعالى، أم هي من خلق الإنسان؟ وهل يفعلها الإنسان حراً مختاراً؟ أم هو مجبر على فعلها؟!

ويمكن حصر آراء المتكلمين في هذه المسألة في ثلاث اتجاهات رئيسية وهي:

الاتجاه الأول: القول بالجبر المطلق، وهو مذهب الجهمية، فالعباد مجبورون على أعمالهم، لا قدرة لهم ولا إرادة ولا اختيار، والله وحده خالق أفعالهم[(1)].

الاتجاه الثاني: القول: إن الله لم يخلق أفعال العباد، فالعبد يخلق فعله

---

(١) راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢١١، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٧، ومقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٨، والرازي: اعتقادات فرق للمسلمين ص١٠٣، د/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٢٠١.

ليصح ثوابه وعقابه على أعماله، وهذا هو مذهب المعتزلة[١].

الاتجاه الثالث: القول بالكسب، فأفعال العباد مخلوقة لله تعالى من جهة، وهي منسوبة للعباد من جهة الكسب، وهذا هو مذهب الأشاعرة[٢].

وكما يقول أستاذنا الدكتور مصطفى حلمي ـ حفظه الله ـ: «وفي وسط هذا الخضم الذي يموج بالآراء المتضاربة، **لا نجد الحل إلا في العودة للكتاب والسنة،** كما فعل أهل العلم الذين اتخذوا منهما مصدراً للبحث بمنهج التدبر وفق دراسة متكاملة، والنظر إلى توافق الآيات القرآنية مع بعضها البعض، وتضافر الآيات القرآنية مع الأحاديث النبوية، والتنقيب عن الحكمة من خلق الإنسان والكون، والتعرف على المبدأ والمصير»[٣].

وسنعرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من مسألة أفعال العباد تفصيلاً ثم نتبعه برأي الرازي.

المعتزلة وأفعال العباد:

تحتل مشكلة خلق أفعال العباد عند المعتزلة أهمية خاصة، لأن حرية الإرادة

---

(١) راجع: الرسي: كتاب العدل والتوحيد: ضمن رسائل العدل والتوحيد ١/ ١١٨، وراجع: القاضي عبد الجبار: المغني ٨/ ٨، ١٦، ٤٣، ٩/ ٩٥، وما بعدها، تحقيق: وشرح الأصول الخمسة ص٣٣٦ وما بعدها، ود/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص١٦٦ ـ ١٦٧، ٢٠٢.

(٢) راجع: مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٢١، ود/ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٣٥، ود/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٣) د/ مصطفى حلمي: مقدمة مختصر شعب الإيمان للبيهقي ص٨٩، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

تدور عليها أصولهم الأربعة الباقية[١]، فالقول بالجبر «يهدم أصولاً أربعة من أصولهم الخمسة، إذ إن إرادة الله للشرك والفساد لا تتفق مع عدله ـ العدل عند المعتزلة ـ وكيف يتسق الجبر مع تكليف الإنسان ثم حسابه ونفاذ وعد الله ووعيده، ولو كان القبيح مراد الله لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق، كما كان يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولا نهي»[٢].

لذلك ذهب المعتزلة وبناءً على أصل العدل عندهم إلى القول بحرية الإنسان، وقدرته الموجبة لأفعاله، دون تدخل من قدرة الله تعالى، فهو خالق لأفعاله وموجدها، ومحدثها على الحقيقة لا على المجاز[٣]، فالعبد مستقل بإيجاد الفعل، والقدرة التي أحدثها الله تعالى فيه تجعله وحده قادراً على إيجاد أفعاله بحسب قصده ودواعيه، سواء ما صدر عنه مباشرة، أو بطريق غير مباشر أي عن طريق التولد[٤].

ولا يجوز أن تنسب الأفعال إلى الله تعالى، وإلا لما استحقوا عليها مدحاً ولا ذماً، فأفعالهم حصلت بدواعيهم لذلك استحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب[٥].

---

(١) راجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٢٣٦.

(٢) د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ١٥٠.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد ٢/ ٢٣٨، والمحيط بالتكليف ص٣٤٠، وشرح الأصول الخمسة ص٣٣٢ وما بعدها، وفضل الاعتزال ص١٦٧.

(٤) راجع: المغني ٤/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥، ٥/ ٥٤، ٢٥٩ ـ ٢٦٠، ٦/ ٧ ـ ٧١، ٨/ ٣ ـ ٨، ٦٣ ـ ٦٥.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٧٧٨، والمغني ٨/ ١٧٧، وراجع: د/ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٣٤.

ولقد أثار قول المعتزلة هذا حملة عليهم من قبل خصومهم، وبالأخص الأشاعرة، لأنه يؤدي إلى انتقاص مشيئة الله تعالى المطلقة(١).

ودافع المعتزلة عن قولهم هذا، وذكروا عدداً من الأدلة العقلية والنقلية لإثبات صحة ما ذهبوا إليه، ومن هذه الأدلة أذكر:

أولاً ـ الأدلة العقلية:

الدليل الأول: شعور الإنسان أن الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه، وانتفاؤه بحسب كراهته، مع سلامة الأحوال، وهذا دليل على أن هذه الأفعال حادثة من قبله(٢).

الدليل الثاني: يمدح الإنسان على فعله الحسن، ويذم على فعله القبيح، والتفريق بين المحسن والمسيء دليل على أن أفعالهم تنسب إليهم، فلا يمدح أحد أو يذم على هيئته وكونه طويلاً أو قصيراً، جميلاً أو قبيحاً، لأنها ليست من فعله، ويرى القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) أن هذا الدليل «من أدل الأدلة على أن هذه الأفعال من جهته»(٣).

الدليل الثالث: أفعال الإنسان فيها الظلم والجور، وهذا يدل على عدم خلق الله تعالى لأفعال الإنسان، لأن الظلم والجور لا يصح على الله تعالى(٤).

---

(١) راجع: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ١٤٩.

(٢) راجع: المغني ٨/ ٦ ـ ٨، ١٨، ومختصر أصول الدين ٢/ ٢٣٨، وشرح الأصول الخمسة ص٣٣٦، والمحيط بالتكليف ص٣٤٠.

(٣) مختصر أصول الدين ٢/ ٢٣٨، وراجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٣٢، والمحيط بالتكليف ص٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٤٥، ومختصر أصول الدين ٢/ ٢٣٨.

الدليل الرابع: يذكر القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) عدداً من الإلزامات على القول: إن الله تعالى هو خالق أفعال العباد، من هذه الإلزامات: بطلان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكيف يأمر بالمعروف وليس من فعله، وأيضاً يلزم عنه قبح بعثة الأنبياء، ويلزم ألا يثبت للرسل حجة على الكفار، لأن الله تعالى هو الخالق للكفر فيهم، والمانع لهم عن الإيمان، ويلزم عنه بطلان التكليف والأمر والنهي، ويلزم بطلان جهاد الكفار، فالله خلقهم كذلك، ولا يصح المحاسبة من الله، لأن الله هو خالق أفعالهم[1].

الدليل الخامس: ما يدل على عدم خلق الله تعالى لأفعال العباد، أن العاقل لا يشوه نفسه، ولا يريد ذلك من غيره، وعلى مذهب المخالفين، يكون الله تعالى قد شوه نفسه وأراد من غيره ذلك، لقولهم بإرادة الله لمعاصي العباد[2].

ثانياً ـ الأدلة السمعية:

أورد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) عدداً من الآيات القرآنية التي تدل على أن الله تعالى غير خالق لأفعال العباد، والقاضي عبد الجبار **لم يذكر هذه الآيات للاستدلال والاحتجاج بها في هذه المسألة، وإنما ذكرها فقط ليبين أن أدلة القرآن موافقة لأدلة العقل ومقررة له**، فمسألة أفعال العباد من المسائل التي لا يقبل فيها الدليل النقلي للاستدلال عليها، لأنه ما لم يعلم أن الله تعالى قديم، ويعلم أنه عدل حكيم، وأنه لا يظهر المعجز على الكذابين، لا يمكن الاستدلال بالقرآن عليها لأن

(١) راجع: مختصر أصول الدين ٢/ ٢٣٩، وشرح الأصول الخمسة ص٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٢) راجع: الأصول الخمسة ص٣٤٤، ود/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٢٣٨.

«صحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة»[1]، فالقاضي لا يستدل بالسمع على هذه المسألة منعاً من الدور، لكن كما ذكرت فهو يذكر هذه الأدلة فقط ليبين موافقة النقل للعقل.

ومن هذه الآيات أذكر:

الأول: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣].

وجه الاستدلال:

أن الله تعالى نفى التفاوت عن خلقه، والتفاوت إما أن يكون من جهة الخلقة، أو من جهة الحكمة، ولا يجوز أن يكون المراد هو التفاوت من جهة الخلقة، لأن في خلقة المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فالمراد إذن أن يكون التفاوت من جهة الحكمة، وأفعال العباد لا يصح أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت[2].

الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧].

وجه الاستدلال:

إمـا أن يكون المراد من الآية أن جميع ما فعله الله تعالى هو إحسان، أو أن يكون حسناً، ولا يجوز الأول لأن في أفعالـه تعـالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب فالمراد بالآية الحسن، وأفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح، فلا يجوز أن تكون

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٣٥٥، وراجع: د/ يحيى هاشم فرغل: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ص١٠٨.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٥٥.

مضافة إلى الله تعالى، وبذلك ثبت أن هذه الآية تدل على أن الله تعالى غير خالق لأفعال العباد[١].

الثالث: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف: ٢٩].

وجه الاستدلال: يفوض الله تعالى الأمر في هذا الاختيار للعبد[٢].

وهناك آيات كثيرة ذكرها المعتزلة لإثبات صحة قولهم[٣].

وأيضاً استدل المعتزلة بما روي عن النبي ﷺ أنه ضرب الأرض بين يدي عمه العباس فنبع الماء، فقال له عمه العباس: «يا ابن أخي إن ربك ليطيعك، فقال النبي ﷺ: وأنت يا عم، لو أطعت الله لأطاعك»[٤].

وبهذه الأدلة، وبأدلة أخرى، أثبت المعتزلة عدم خلق الله لأفعال العباد، وأثبتوا الحرية للإنسان، وأن أفعاله مخلوقة له.

ولقد لاقى موقف المعتزلة هذا معارضة شديدة من بعض الطوائف، ولا سيما الأشاعرة، فكان موقفهم هذا حافزاً للأشعري (ت٣٢٤هـ) لاختيار موقف وسط بين الجبرية والمعتزلة، ولقد حاول ذلك، لكنه لم يبلغ ذلك، وبقي ـ كما يقول أستاذنا الدكتور حسن الشافعي ـ قريباً من الجبر إلى حد كبير، مما جعل كبار أصحابه يحاولون تعديل وتطوير موقفه، فانتهى بهم الأمر إلى قريب من موقف المعتزلة[٥]، وهذا ما سنبينه الآن.

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٥٧.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٦٢.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٥٤ ـ ٣٦٣.

(٤) راجع: الأصول الخمسة ص٤٥٨، والحديث ليس له تخريج.

(٥) راجع: الدكتور/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٦٨ ـ ٤٧٣.

الأشاعرة وأفعال العباد:

إن رأي المعتزلة في مسألة أفعال العباد لم يعجب العلماء من الفرق الأخرى، فانبرى سائر العلماء للرد على المعتزلة، بأدلة عقلية أخرى، مضافاً إليها آيات من القرآن الكريم تثبت صحة مدعاهم، ومن هؤلاء العلماء الأشعري وأصحابه، الذين يرون أن أفعال العباد تقسم إلى قسمين: أفعال اختيارية، وأفعال اضطرارية[١]، وهي جميعها من خلق الله تعالى، وكلها بإرادته ومشيئته، والإنسان هو كاسب لها فقط، فصرف العبد إرادته وقدرته إلى الفعل **كسب**، وإيجاد الله لهذا الفعل عقيب ذلك **خلق**، إذن **فالفعل الواحد داخل تحت القدرتين**، لكن بجهتين مختلفتين، فهو مقدور لله تعالى من جهة الإيجاد، مقدر للعبد من جهة الكسب[٢]، فقد أجرى الله تعالى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته، أي أن الله يخلق الفعل في اللحظة التي يهم العبد بفعله، فيكون الفعل مخلوقاً لله، وليس للعبد، ولكن جرى خلقه مقترناً بإرادة العبد أن يفعل، وهذا ما يسميه الأشاعرة «**بالكسب**»، **فقدرة الإنسان لا تؤثر في المقدور، هي فقط مقارنة للمقدور (الفعل) الذي يخلقه الله**[٣].

---

(١) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) راجع: د/ فاروق الدسوقي: القضاء والقدر ٢/ ٣١٧، وراجع: الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٣٨٣، وابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ٤٥٩، ٣/ ١٣، ود/ حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص٨٧ ـ ٨٨.

(٣) راجع: الأشعري مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٢١، واللمع ص٧٢ ـ ٧٤، ورسالة أهل الثغر ص٨٢، وراجع: الرازي: المطالب العالية ٨/ ٩، وراجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية ص٢٦٢، ود/ عبد اللطيف العبد: رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين ص٦٤، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، ود/ حسن الشافعي =

واستدل الأشاعرة على صحة قولهم بالكسب، وأن أفعال الإنسان من خلق الله تعالى بالآيات التي كان الجبرية (الجهمية) قد سبقوهم بالاستدلال بها، وهي الآيات التي تنسب الأفعال لله تعالى، نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات: ٩٦].

* وقوله تعالى: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[المائدة: ١٧]. وقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[القصص: ٦٨]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[الأنفال: ١٧]. وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر: ٦٢].

فهذه الآيات، وغيرها الكثير، تنسب الأفعال كلها لله تعالى، فهو خالق كل شيء، وما أراده الله كان وما لم يرده لم يكن.

ويؤيد الأشاعرة قولهم بالكسب بما جاء في القرآن الكريم من الآيات التي تنسب الأعمال للإنسان كقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[السجدة: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[البقرة: ٢٨٦].

ولقد ظن الأشعري (ت٣٢٤هـ) وأصحابه أنهم قد حلوا مشكلة الجبر والاختيار، لكن المشكلة لم تحل، ونظرية الكسب ـ على رأي البعض ـ ما هي إلا قول بالجبر، لكن بطريقة أخرى[1]، فالأشعري (ت٣٢٤هـ) عندما أراد أن يسلك

= المدخل إلى دراسة علم الكلام ص٨٨، ود/ محمد محمود عبد الحميد أبو قحف: دراسة تحليلية للأصول الكلامية وعلم المنطق في القرن التاسع حتى الرابع عشر الهجري ص٤٣ ـ ٤٤، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، تاريخ الإيداع ١٩٨٨م.

(١) راجع: ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٤، ومقدمة د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة =

مسلكاً وسطاً بين الجبرية والمعتزلة خرج برأي يحمل التناقض بين ثناياه، فهو نفس الرأي الذي قال به الجبرية[1]، وكما يقول أستاذنا الدكتور مصطفى حلمي: «والحق أن فكرة الكسب ـ كما نبين ـ هي قريبة إن لم تكن جبرية محضة»[2].

وهناك من دافع عن الأشعري، وعن نظريـة الكسب، وانتصـر له وبرأه من الجبر، حتى إن الدكتـور محمـد سعيد رمضان البوطي جعله ممثلاً لرأي السلف والناطق بلسانهـم[3]، كما أن الدكتور السيد رزق الحجر تتبع عبارات الأشعري، فوجد أنها لا تحمل في طياتها أي معنى من معاني الجبر، حيث خلص إلى أن موقف الأشعري يتلخص في:

أولاً: يرفض الأشعري مقالـة «الجهـم بن صفوان» (ت١٢٨هـ) وأنصاره،

= ص١٠٨ ـ ١٠٩، ودراسات في الفلسفة الإسلامية ص١١٨، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م، وراجـع: ابن تيميـة: منهاج السنة النبـويـة ١/ ٤٦٣، والاحتجـاج بالقدر ص٥٦ ـ ٥٨، مكتبـة أنصار السنـة المحمديـة، ١٩٦٢م، والزركان: فخر الدين الرازي ص٥٢٥، ود/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٢٠٣، ود/ مصطفى حلمي: مقدمة مختصر شعب الإيمان للبيهقي، ص٨٩، ود/ حسن الشافعي: الآمـدي وآراؤه الكلاميـة ص٤٦٨، ود/ حمـودة غرابـة: الأشعـري ص١٦٥ ـ ١٦٦، ود/ محمد أنور السنهوتي: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ص٢٣٤، ود/ فؤاد خدرجي العقلي: الإنسان هل هو مسير أم مخير ص١٨، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٨٠م.

(١) راجع: د/ محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) د/ مصطفى حلمي: مقدمة مختصر شعب الإيمان للبيهقي ص٨٩.

(٣) راجع: د/ محمد سعيد رمضان البوطي: الإنسان مسير أم مخير ص٦٩ ـ ٧٤، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، وراجع: د/ فؤاد خدرجي العقلي: الإنسان هل هو مسير أم مخير ص٥ ـ ٦، ٩٢ ـ ١٠٠.

ويؤكد على أن العبد قادر على أفعاله، وأنه لم يصرح في كتبه أن الإنسان مجبور في فعله أو ملجأ إلى فعل المعاصي.

ثانياً: يقرر الأشعري أن معرفة الإنسان التفرقة بين الحركات الاضطرارية والحركات الاختيارية تفرقة ضرورية، فالإنسان يعلم هذا الفرق علماً اضطرارياً.

ثالثاً: أثبت الأشعري للإنسان القدرة والاستطاعة، واعتبرها غير الإنسان، وليست ذاته، خلافاً لبعض المعتزلة(١).

وعلى أي حال فإن نظرية الكسب لم تكن واضحة عند الأشعري وضوحاً تاماً، لذلك فقد حاول الأشاعرة فيما بعد تطويرها، إذن فالكسب قد مر بمراحل متعددة عند الأشاعرة، وهي على النحو الآتي(٢):

أولاً: عند الأشعري (ت٣٢٤هـ): يعني الكسب: مجرد مقارنة قدرة العبد لفعله الذي يخلقه الله تعالى، فلا تأثير أو مدخل له في وجود الفعل، سوى كونه محلاً له، فالقدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى(٣).

ثانياً: القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ): خالف الأشعري في قدرة العبد، حيث جعل لها أثراً، فذهب إلى أن ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى، أما صفة الفعل،

---

(١) راجع: الدكتور/ السيد رزق الحجر: هوامش على قضية الجبر والاختيار والمسؤولية والجزاء في الفكر الإسلامي، بحث في كتاب المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة الإسلامية ص٥٠٩ ـ ٥١٠، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٩٧م.

(٢) راجع: الإيجي: المواقف ص٤٨١ ـ ٥١٥، د/ علي عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين ص٧٦، د/ مبارك حسن حسين إسماعيل: أضواء على الفكر الأشعري في العقيدة الإسلامية ص١٥٧ ـ ١٥٨، مطبعة الأمانة، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

(٣) راجع: رسالة أهل الثغر ص٨٢.

أي كونه طاعة أو معصية، فإنه يقع بقدرة العبد، فهو يثبت دوراً لقدرة العبد في الفعل، ويعتبر موقف الباقلاني تعديلاً لفكرة الكسب عند الأشعري[١].

ثالثاً: أما أبو إسحاق الأسفراييني (ت٤١٨هـ) فيرى أن الفعل يقع بالقدرتين، قدرة الله تعالى وقـدرة العبد، وبالطبع هذا القول مرفوض لبطلان القول باجتماع مؤثرين على أثر واحد[٢].

رابعاً: الجويني (ت٤٧٨هـ): للإمام الجويني رأيان اثنان في المسألة، الأول في كتـاب «الإرشاد» حيث يوافق الأشعري في أنه لا تأثير لقدرة العبد في الفعل، حيث يقول: «فالوجه القطع بأن القدرة الحادثـة لا تؤثـر في مقدورها أصلاً»[٣]، والرأي الثاني: نجده في كتابه «العقيدة النظامية»، حيث ذكر فيه أن للقدرة الحادثة أثراً في مقدورها، فقال: «فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم، فهو مصاب في عقله، أو مستقر على تقليده، مصمم على جهله، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله، قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون»[٤].

---

(١) راجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني ص٣١٥ رسالة ماجستير ـ قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، وراجع: الرازي الأربعين ١/ ٣٢٠، والمحصل ص١٩٤، والمطالب العالية ٨/ ١٠، والتفتازاني: شرح المقاصد ٤/ ٢٢٣، وراجع: ابن تيمية: منهاج السنة ٣/ ١١٣.

(٢) راجع: الإيجي: المواقف ص٥١٥، والتفتازاني: شرح المقاصد ٤/ ٢٢٣، والجرجاني شرح المواقف ٨/ ١٤٧، والآمدي: أبكار الأفكار ٢/ ٣٨٣، والرازي: نهايـة العقـول ١/ ٥٨٩، والمحصل ص١٩٤.

(٣) الجويني: الإرشاد ص١٨٩.

(٤) الجويني: العقيدة النظامية ص٤٣ ـ ٤٤.

فيرى الجويني أن فعل الإنسان يقع بتأثير قدرته وبمعونة الدواعي والأسباب التي يهيئها الله له، فالفعل لا يخرج عن تقدير الله تعالى؛ لأن الله تعالى هو خالق قدرة الإنسان ويهيئ الأسباب لإنجاز الفعل[1]، يقول الجويني: «أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمه، وهيأ أسباب الفعل، وسلب العبد العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل، فأحدث فيه دواعي مستحثة وخبرة وإرادة، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد، وللعباد واختيارهم واتصافهم بالاقتدار، والقدرة خلق الله تعالى ابتداء، ومقدورها مضاف إليه مشيئة وعلماً وقضاءً وخلقاً، . . . فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهي، وفعله تقدير لله، ومراد له وخلق مقضي»[2].

ولقد لاقى القول الثاني للجويني قبولاً عند كثير من المحققين[3]، كما أنه لاقى إعجاب ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) له ورأى فيه أنه رأي وسط، ليس فيه تجريد للإنسان من الحرية والاختيار تجريداً كاملاً، مع محافظة على قدرة الله تعالى المطلقة وإرادته الشاملة كما فعل الجبرية، وليس فيه أيضاً مغالاة في جانب الحرية الإنسانية محافظة على عدل الله تعالى ومسؤولية الإنسان كما فعل المعتزلة، فالعبد فاعل حقيقة وله مشيئة وإرادة تجعله مسؤولاً عن أفعاله، والله خالق لقدرة العبد، لذا تنسب أفعال العباد إليه، فالله خالق كل شيء ولا يتم شيء في الكون دون قدرته وإرادته[4].

---

(١) راجع: النظامية ص٤٦ ـ ٤٧.

(٢) النظامية ص٤٨.

(٣) راجع: الشيخ زاهد الكوثري: هامش على النظامية ص٤٣.

(٤) راجع: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ٤٥٩.

كما ويعلق الرازي على رأي الجويني، بأنه هو مذهب الفلاسفة، حيث يتوقف حصول الفعل عندهم على القدرة الإنسانية والدواعي[1].

خامساً: الغزالي (ت٥٠٥هـ) يقول: «المذهب الحق هو أن المؤثر مجموع القدرتين قدرة الله، وقدرة العباد، فالأفعال الصادرة كلها بقضاء الله وقدره، ولكن للعباد اختيار، فالتقدير من الله، والكسب من العباد»[2].

هذه هي المراحل التي مرت بها فكرة الكسب عند الأشاعرة، ونلاحظ أنها أعطت قدرة للعبد على أفعاله لكنها ليست مستقلة عن قدرة الله، وليس لها دور في الخلق والإيجاد، وهذه هي نقطة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة يرون أن قدرة العبد موجدة للفعل ومستقلة[3] عن الله تعالى، أما الأشاعرة فقدرة العبد عندهم لا دخل لها في إيجاد الفعل، وهي أيضاً غير مستقلة عن الله تعالى.

ولقد اعتمد الأشاعرة في رأيهم في خلق الله لأفعال العباد على أمرين اثنين[4]:

الأول: إن العبد لو كان هو خالقاً لأفعاله للزم عن ذلك وجود خالق غير الله

---

(١) راجع: الرازي: المحصل ص١٩٤، ونهاية العقول ٥٨٩ وما بعدها، والزركان: الرازي وآراؤه الكلامية ص٥٢٨.

(٢) الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص١٣، المكتبة التجارية، مصر (د. ت)، وقارن مع «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٨٢، ٨٣، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، ١٩٧٢م، وللغزالي قول آخر يوافق فيه الباقلاني، راجع: إحياء علوم الدين ١/ ١٣٢.

(٣) راجع: علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية ص٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٤) راجع: الآمدي: أبكار الأفكار ٢/ ٤٠٠ ـ ٤٠١، ود/ علي عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين ص٧٥، والفرق الكلامية الإسلامية ص٣٠٣.

تعالى، ووجود خالق غير الله محال، لقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[فاطر: ٣]، وقوله أيضاً: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الرعد: ١٦].

إذن فيلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.

الثاني: لو كان العبد موجداً لأفعاله، ومحدثاً لها، لكان عالماً بها، واللازم ممتنع، فالملزوم ممتنع.

ومن الأدلة التي قدمها الأشاعرة على خلق الله لأفعال العباد قولهم: إن القول: إن العبد يخلق أفعاله من طاعة أو معصية أو إيمان أو كفر، يؤدي إلى إشراك العبد مع الله في الخلق، وأن خلق الله لا يتم إلا بخلق العبد، لأن الجسم لا يخلو من الحركة، أو السكون، أو الكفر، أو الإيمان، أو الطاعة، أو المعصية، فيصح أن تكون جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد والرب، وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر، وهذا شرك ظاهر(١).

واستدلوا أيضاً بأن العبد لو كان خالقاً للفعل، لكان عالماً بخلقه، لكن الواحد منا يجد من نفسه الفعل وهو لا يعلم، إذ يجهل حقيقة الأفعال، وقد يقع ما لا يريده، فالأفعال تقع من العباد على غير علمهم وقصدهم(٢).

وهناك أدلة أخرى، ذكرها الأشاعرة في كتبهم(٣)، وجميعها تدور حول الأمرين السابقين الذكر، أما الأدلة السمعية فقد ذكرتها سابقاً، ولقد رد الأشاعرة

---

(١) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص١٤٧، وراجع: علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٣٠٣.

(٢) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣) راجع: الأشعري: اللمع ص٦٩ ـ ٧٨، الباقلاني: الإنصاف ص١٤٧ ـ ١٤٩.

على المعتزلة ونقدوا أدلتهم، وكذلك الأمر بالنسبة للمعتزلة، فقد اعترضوا على الأشاعرة لقولهم بالكسب وعدوه صورة من صور الجبر[١].

الرازي وأفعال العباد:

في البداية يصرح الرازي بصعوبة هذه المسألة وغموضها، وذلك لوقوعها في حيز التعارض، يقول الرازي: «حال هذه المسألة حال عجيبة، وذلك لأن الخلق أبداً كانوا مختلفين فيها، بسبب أن الوجوه التي يمكن الرجوع إليها في هذه المسألة متعارضة متدافعة»[٢].

وهذا التعارض نجده في الآتي[٣]:

١ ـ التعارض في المقدمات البدهية:

فالجبرية يعتمدون على أن الممكن لا بد له من مرجح، وهذا المرجح من الله تعالى، فيلزم الجبر، أما المعتزلة فيعولون على أن حسن المدح والذم معلوم بالبدهية، فالعبد لو لم يكن قادراً على الفعل لما حسن المدح والذم، وهذا دليل على أن العبد خالق لفعله، وبذلك وقع التعارض بين هاتين المقدمتين.

٢ ـ التعارض بين الدلائل العقلية:

فالجبرية يعتمدون على أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعاله، لذا فهو غير موجد لها.

أما المعتزلة: فيرون أن الأفعال تقع حسب القصد والدواعي، لذا فهي من

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٦٣ ـ ٣٧٩.

(٢) الرازي: المطالب العالية ٩/ ٢٤٧.

(٣) راجع: المطالب العالية ٩/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

خلق الإنسان، فهنا وقع التعارض بين دليل العلم، ودليل القصد.

٣ ـ الإلزامات العائدة إلى الكمال والنقصان:

يعتمد الجبرية على أن القدرة على الإيجاد صفة كمال، لذا فهي غير لائقة بالعبد، فهو منبع النقصان.

أما المعتزلة فيعتمدون على أن أفعال العباد سفه وعبث، وهذا لا يليق بالإله المنزه عن النقصان.

٤ ـ الدلائل السمعية:

فالقرآن مملوء بالآيات التي توهم الجبر تارة، والآيات التي توهم الاختيار، ولا يقبل الرازي الطعن في القرآن الكريم بسبب هذا التعارض الموهوم(١)، لأن الله

---

(١) البعض طعن بالقرآن الكريم بسبب ما فيه من الآيات الدالة تارة على الجبر، وأخرى على القدر، ونسبوا إلى القرآن التناقض، ويبطل الإمام الرازي هذه الشبهة بقوله: «إن هذه الشبهة أيضاً باطلة لأن الحكيم كما يتكلم بالحقيقة، فقد يتكلم بالمجاز، وإذا كان الأمر كذلك، لم يلزم من حمل بعض الآيات على مجازاتها محذور». [المطالب العالية ٩/ ١٣٢ ـ ١٣٣]. . .، والحق يقال: إن القرآن الكريم لا يوجد فيه أي تناقض، ولكن الخطأ الذي وقع فيه المتكلمون وغيرهم هو اجتزاء بعض الآيات من سياقها العام، والاستدلال بها إما على إثبات الجبر، أو على إثبات الاختيار. وكان الأولى بهم أن ينظروا في القرآن الكريم جملة باعتباره وحدة واحدة، ومحاولة معرفة الحقيقة أو استخلاصها من هذا القرآن الواحد ككل وليس كسور متباينة، أو آيات متفرقة، لأن أي موضوع سنجد آيات القرآن الكريم تتناوله ككل جملة أو تفصيلاً، وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، فما أجمله في موضع أفاض فيه تفصيلاً في موضع آخر، إذن لمعرفة حقيقة ما في القرآن الكريم يجب اتباع المنهج التالي، وهو النظر فيه جملة ليتحدد ويتضح لنا طريقة معالجة القرآن الكريم للحقائق الكونية. راجع: د/ فاروق الدسوقي: القضاء والقدر ١/ ٤١ ـ ٤٨.

تعالى يتكلم بالحقيقة وبالمجاز، فلا يلزم من حمل بعض الآيات على مجازاتها محذور(1).

٥ ـ وأما الأنام:

نرى أن جميع الملل والنحل، بعضهم مجبرة، وبعضهم قدرية، ولا توجد أمة من الأمم خالية عن هاتين الطائفتين.

وبذلك يثبت الرازي أن التعارض هو الغالب في هذه المسألة، لكنه بعد ذلك يبين أن المذهب الذي تمسك به الرازي، وهو القول: إن الله هو موجد أفعال العباد أقوى؛ لأن القدح في قول: «الممكن لا بد له من سبب» يؤدي إلى عدم إثبات الصانع، والتسليم بهذه المقدمة يلزم منه القول: إن العبد غير مستقل بالإيجاد، فما دام هذا الدليل هو نفسه دليل إثبات الصانع، لذا فالقول الذي يدين به الرازي هو الأقوى والأكمل في رأيه(2).

مما سبق يتبين أن رأي الرازي في هذه المسألة أن الله تعالى هو خالق أفعال العباد(3)، والرازي يرفض رأي المعتزلة، وهو يذكر مذهبهم بالتفصيل مع أدلتهم العقلية والنقلية بدقة بالغة، ثم ينقدها جميعها(4)، ثم يعرض مذهبه وأدلته هو،

---

(1) راجع: المطالب العالية ٩/ ١٣٢ ـ ١٣٣.

(2) راجع: المطالب العالية ٩/ ٢٤٨.

(3) راجع: المطالب العالية ٩/ ٢٤٨، والخمسون ص٥٩، والمعالم ص٥٦ وما بعدها، والأربعين ١/ ٣٢١، المحصل ص١٩٤ ـ ١٩٥، نهاية العقول ١/ ٥٧٧، والتفسير الكبير ٢١/ ٤٥٨ ـ ٤٥٩، وأسرار التنزيل ص٣١١.

(4) راجع: نهاية العقول ١/ ٥٨٢ ـ ٦١٧، والمطالب العالية ٩/ ١٢، ١٧، ٢٥٥ ـ ٢١٧، ٢٧٥ ـ ٣٥٤، ٣٥٧ ـ ٣٦٦، وراجع: أسرار التنزيل ١/ ٣١١، ٢/ ٣٢٦ ـ ٣٢٨، والمحصل ص١٩٥ ـ ١٩٩.

وهو بموقفه هذا من مسألة خلق أفعال العباد، نجده متابعاً **لما ذهب إليه الأشاعرة**، ولكنه **لا ينفي تأثير قدرة العبد مطلقاً**، كما فعل الأشعري (ت٣٢٤هـ)، بل نجده **يجعل للقدرة الحادثة مع الدواعي مدخلية في التأثير**، إلا أن الفعل عند ذلك يكون واجب الحصول، وهذا يعني القول بالجبر، أو **نوع خاص من الجبر**، يقول الرازي في ذلك: «المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل، وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره»[1].

ويذكر في موضع آخر أن «الفعل الصادر عن الإنسان فعل اختياري، والفعل الاختياري عبارة عما إذا اعتقد في شيء كونه زائد النفع، فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل، فينضم ذلك الميل إلى أصل القدرة، فيصير مجموع ذلك الميل مع تلك القدرة موجباً»[2].

فالعبد عند الرازي فاعل مختار، وذلك عند حصول مجموع القدرة والداعي، وهو بذلك لا يخالف ظواهر القرآن التي تنسب الفعل للإنسان، وأيضاً قوله بأن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة والداعي اللذين من خلق الله، يكون قد حصل الكل بقضاء الله وقدره[3].

والرازي وإن كان يقول: **إن الفعل يصدر عن الإنسان بالاختيار**، وأنه فاعل على الحقيقة، لكنه لم يقصد بقوله هذا أنه مختار حقيقة، **وإنما كان يرى أنه اختيار**

(١) الرازي: المعالم ص٧٨، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) المعالم ص١٠٧، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) راجع: المعالم ص٨٠، ط مكتبة الكليات الأزهرية، والمطالب ٩/ ١١.

صوري، فهو كثيراً ما كان يردد في كتبه أن الإنسان «**مضطر في صورة مختارة**»[1]، فالاضطرار يحصل عندما ينضم للقدرة الإنسانية الدواعي، فيصبح الفعل واجب الحصول، «**فالفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي**»[2]، وهذه القدرة والدواعي ليست من خلق الإنسان، وإنما من خلق الله تعالى، لذا فالإنسان مضطر، ولم يتورع الرازي من التصريح بالجبر في مواضع كثيرة من كتبه، فمثلاً يقول: «عند حصول الداعية يجب الفعل، وعلى هذا التقدير **فالجبر لازم**»[3]، ويقول أيضاً: «الحق إما القول بالجبر، وإما القول بنفي الصانع»[4]، ويذهب إلى أن فعل العبد لا يقبح، لأنه صادر عنه على سبيل الاضطرار، فيستحيل صدور الفعل عنه «إلا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه إليه كان الفعل واجباً، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء»[5]، ويقول الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف: ٢٩]: إن هذه الآية من أقوى الدلائل على صحة مذهبه، مع العلم أن المعتزلة يستدلون أيضاً بهذه الآية على مذهبهم.

ويرى الرازي أن هذه الآية صريحة بأن حصول الإيمان أو الكفر موقوف على حصول مشيئة الإيمان، ومشيئة الكفر، ويدل العقل أنه لحصول الفعل الاختياري لا بد من القصد إليه، والاختيار له، وحصول هذا القصد وهذا الاختيار لا يكون بقصد آخر واختيار آخر يتقدمه؛ لأنه سيلزم عنه أن يكون كل قصد وكل اختيار

---

(١) التفسير الكبير ٢١/ ٤٥٩، وراجع: لوامع البينات ص٢٣٦.

(٢) المعالم ص٨٠، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) المطالب العالية ٩/ ١٤، ١٦.

(٤) المطالب العالية ٩/ ١٧.

(٥) المحصل ص٢٠٣، ط الكليات الأزهرية.

مسبوقاً بقصد واختيار إلى ما لا نهاية وهذا محال، لذا فلا بد من انتهاء القصد والاختيار إلى قصد واختيار يخلقه الله تعالى في العبد على سبيل الضرورة، وعند حصول الاختيار الضروري، والقصد الضروري يجب الفعل.

وعليه فإذا لم يحدث للإنسان هذه المشيئة الجازمة الخالية عن المعارض لم يترتب الفعل شاء أو لم يشأ، وإذا حصلت تلك المشيئة الجازمة ترتب الفعل عليه شاء أو لم يشأ، وبالتالي فحصول المشيئة غير مترتب على حصول الفعل، وأيضاً حصول الفعل غير مترتب على المشيئة، إذن فالإنسان مضطر في صورة مختار[(١)].

يقول الرازي: «العقل يشهد بأنه يشاء الفعل لا بسبق مشيئة أخرى على تلك المشيئة، وإذا شاء الفعل وجب الفعل من غير مكنة واختيار في هذا المقام، فحصول المشيئة في القلب أمر لازم، وترتب الفعل على حصول المشيئة أيضاً أمر لازم، وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى»[(٢)].

ويقول الرازي في كتاب آخر: «أما الآيات الدالة على كون العبد خالقاً فنقول: ها هنا آيات دلت على أن العبد غير خالق، وآيات دلت على أنه خالق، **ولا بد من التوفيق بينهما، فتحمل** الآيات الدالة على كون نفي الخالقية على نفي كون العبد موجداً، والآيات الدالة على كونه خالقاً على كونه متصوراً متفكراً مقتدراً في ذهنه أموراً»[(٣)].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٥٨ ـ ٤٥٩، وراجع: المطالب العالية ٩/ ١٧٦ ـ ١٧٧، وراجع: مناقب الإمام الشافعي ص٥٤، ٧٥، ط١، القاهرة، ١٢٧٩هـ، وراجع: لوامع البينات ص٢٣٦.

(٢) التفسير الكبير ٢١/ ٤٥٩.

(٣) أسرار التنزيل ٢/ ٣١٢.

إذن فرأي الرازي هذا لا يختلف كثيراً عن مذهب الجويني (ت٤٧٨هـ) في «العقيدة النظامية» لكن الرازي «لا يتحرج عن التصريح بالجبر»[١].

أدلة الرازي على مذهبه:

عمدة الرازي في إثبات مذهبه الاعتماد على دليل الترجيح والمرجح، ودليل العلم الإلهي، ودليل التمانع، فأحياناً يقتصر على هذه الأدلة، وأحياناً أخرى يضيف إليها أدلة أخرى[٢].

أما الدلائل النقلية، فالرازي يرى عدم جواز الاستدلال بها في مسألة القضاء والقدر؛ لأنها مسألة قطعية يقينية لا يقبل منها إلا القطعي، ويرى أن هناك فائدة من ذكر الدلائل النقلية، وهي أن الدلائل العقلية إذا دلت على صحة قوله، تأتي ظواهر القرآن والأخبار لتأكيد الدليل العقلي، فيقوى اليقين وتزول الشبهات[٣].

ومن الأدلة العقلية التي اعتمد عليها الرازي أذكر:

الدليل الأول: لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه، لكان عالماً بتفاصيلها، لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك: ١٤]، لكن العبد غير عالم بتفاصيل أفعاله، فيلزم من ذلك أنه غير خالق لها[٤].

---

(١) الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٥٣٣.

(٢) راجع: الخمسون ص٥٩ ـ ٦٠، المعالم ص٧٨ ـ ٨١، ونهاية العقول ١/ ٦١٧ ـ ٦٢٩، والمطالب العالية ٩/ ٧٥ ـ ١٠٠.

(٣) راجع: المطالب العالية ٩/ ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٤) راجع: الخمسون ص٥٩، ونهاية العقول ١/ ٦٢٦ ـ ٦٢٨، والمطالب العالية ٩/ ٨٤ ـ ٨٩.

الدليل الثاني: لو كان العبد خالقاً لأفعاله، للزم أن يتوقف الفعل على آرائه، لكنه ليس كذلك، فلزم أنه غير خالق له.

والدليل على ذلك أنه لا يريد أحد الكفر، ومراد جميع العقلاء أن يكونوا مؤمنين، موحدين واصلين إلى الجنة، فإذا لم يرد العبد الكفر الذي هو موجب للتعذيب وقد حصل، علمنا أن فعله ما كان خلقاً له، بل هو بخلق الله وقدرته(١).

الدليل الثالث: إذا أراد العبد إيجاد فعل، وأراد الله عدم إيجاده، فإن حصل مراد العبد لزم أن يكون العبد قادراً، والله عاجزاً، وهذا مستحيل، ولا أحد يقول بذلك، إذن فأفعال العباد خلق لله تعالى(٢).

الدليل الرابع: (دليل الترجيح والمرجح)، القادر على الفعل المخصوص، إما أن يصح منه الترك، وإما أن لا يصح، فإذا لم يقدر على ترك الفعل فهو مجبر عليه، وإذا كان قادراً على كل من الفعل والترك فلا بد من مرجح ليتم الفعل، لأن الفعل ممكن، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بسبب، ونفي السبب يعني نفي وجود الله تعالى، وعلى فرض الاستغناء عن السبب، **فالمرء يكون مجبوراً**؛ لأن الفعل يصدر عن ذلك اتفاقاً، والاتفاق غير مستند إلى اختيار الإنسان، والمرجح الذي ينضم إلى القدرة ليس من فعل الإنسان، لأنه لو كان من فعله لاحتاج إلى مرجح آخر وهكذا، فيفضي ذلك إلى التسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى مرجح حاصل فيه اضطراراً من فعل الله تعالى، وبذلك يكون الفعل واجب الحصول وهو من فعل الله، وبذلك لا يكون العبد موجداً لأفعال نفسه، ويكون

(١) راجع: الخمسون ص٥٩، والمطالب العالية ٩/ ٩٧ ـ ٩٨.

(٢) راجع: الخمسون ص٥٩، والمطالب العالية ٩/ ٨٣ ـ ٨٤، ونهاية العقول ١/ ٦٢٥ ـ ٦٢٦.

الفعل واجب الحصول عند قدرة الإنسان مع المرجح، فيكون مجبراً[١].

ويتساءل أحد الباحثين معلقاً على رأي الرازي، لماذا هذه النتيجة «الإنسان مجبر» لماذا لا تكون النتيجة أن الإنسان مخير اختياره مقيد، كما هو مذهب ابن رشد (ت٥٩٥هـ)؟![٢].

الدليل الخامس: لو كان العبد قادراً على إيجاد بعض الممكنات، لكان قادراً على إيجادها كلها، لكنه غير قادر على الكل، فهو غير قادر على البعض[٣].

الدليل السادس: لو صلحت قدرة العبد على الإيجاد للزم أن يحصل مخلوق بين خالقين، وهو محال، فالقول بصلاحية قدرة العبد للإيجاد يكون محالاً[٤].

وهناك أدلة أخرى ذكرها الرازي في كتبه، ولقد جمع كل هذه الأدلة في كتابه «المطالب العالية»[٥]، وهو على الرغم من تصريحه أن الأدلة العقلية هي الأساس في هذه المسألة، وأن التمسك بالدلائل السمعية في إثبات أن العبد غير موجد لأفعال نفسه غير جائز[٦].

إلا أنه يذكر الأدلة السمعية التي تمسك بها المعتزلة ويرد عليها، ويذكر الأدلة

---

(١) راجع: الرازي: أسرار التنزيل ٢/ ٣٢٨، والمطالب العالية ٩/ ٢١ ـ ٣٢ ونهاية العقول ١/ ٥٧٧ وما بعدها، والأربعين ١/ ٣٢١، الزركان: فخر الدين الرازي ص٥٣٩.

(٢) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٥٣٩.

(٣) راجع: نهاية العقول ١/ ٦٢٨ ـ ٦٢٩.

(٤) راجع: نهاية العقول ١/ ٦١٧.

(٥) راجع: المطالب العالية الجزء التاسع: فقد تميز عرضه لآراء المعتزلة والأشاعرة بالدقة، وقد أفرد هذا الجزء للحديث عن مسألة خلق أفعال العباد وتوسع في عرض الشبهات والرد عليها.

(٦) راجع: المطالب العالية ٩/ ١١٩.

السمعية التي تمسك بها هو وأصحابه، ومن هذه الأدلة[١]:

قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[الفرقان: ٢]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات: ٩٦]، وغيرها الكثير[٢]، ويذكر الرازي قوله ﷺ: **«قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»**[٣] فيقول الرازي في تفسيره لذلك: إن المراد من الإصبعين داعية الفعل، وداعية الترك، وأن القلب واقف فيما بين هاتين الداعيتين أبداً، فإن حصلت داعية الفعل حصل الفعل، وإن لم يحصل داعية الفعل بقي الفعل على العدم، فلا خروج عن طرفي النقيض، ويرى الرازي أن التعبير عن هاتين الداعيتين بالإصبعين، لأن الشيء يكون بين إصبعي الإنسان لا يكون له في التصرف فيه صعوبة ولا عسر ألبتة، بل يكون في غاية اليسر، والقلب مسخر لهاتين الداعيتين، فعبر عنهما بالإصبعين، لذلك كان رسول الله ﷺ يقول: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك»[٤]، فقد

---

(١) راجع: المطالب العالية ٩/ ١٣٥ ـ ١٩٨.

(٢) راجع: الرازي: المحصل ص١٩٨، ط الكليات الأزهرية، والمطالب العالية ٩/ ١٣٥ ـ ١٩٨، والأشعري: الإبانة ص٣٧، ط دار النفائس، واللمع ص٦٩ ـ ٧٠، وراجع: الجويني: الإرشاد ص١٨٢ وما بعدها، والعقيدة النظامية ص٤٥، وراجع: الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٦٣ ـ ١٦٤، والباقلاني: التمهيد ص٣٤٣ ـ ٣٤٥، ود/ عبد الفتاح فؤاد: الأصول الإيمانية لدي الفرق الإسلامية ص١٧٧ ـ ١٧٨.

(٣) أخرجه مسلم عن عبدالله بن عمرو بن العاص: (ك) القدر، (ب) تصريف الله القلوب كيف يشاء، رقم الحديث (٢٦٥٤)، بلفظ: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن...»، وابن ماجه: في الدعاء، باب (٢)، والإمام أحمد في المسند ٢/ ٣٣١، ٣٨١، ٤١٨، ٤١٩، ٥٤١.

(٤) أخرجه الترمذي من حديث أم سلمة، وقال: حديث حسن (ك) الدعوات عن رسول الله ﷺ، =

سمي القلب قلباً لتقلبه من حال إلى حال، وذلك بحسب توارد الدواعي المختلفة عليه[1].

وبهذه الأدلة وغيرها يثبت الرازي ومعه جمهور الأشاعرة أن الله خالق أفعال العباد.

*** تعقيب:**

في الحقيقة إن الإمام الرازي لم يحل الإشكال في هذه المسألة، وهو نفسه يتساءل ما الحيلة في رفع هذا الإشكال؟ ويجيب على ذلك أن «**الحيلة ترك الحيلة**» وهذا دليل صريح منه أنه لم يجد حلاً لهذه المشكلة، فالأدلة تتعارض مع بعضها البعض، وهي جدلية وإقناعية أكثر من كونها يقينية.

والذي اتفق عليه العقلاء أن هناك أفعالاً تتوقف على دواعينا إليها واختيارنا لها، وهذا ما نشعر به، وإلا فلا قيمة للإرادة الإنسانية، أما قول الجبرية فلا صحة له، والأدلة السمعية، والضرورات العقلية تشهد على فساده، وأما قول الأشعري بالكسب، فهو أيضاً لم يحل المشكلة، لأنه الجبر بعينه مع تغير بالألفاظ[2]،

= (ب) منه، رقم الحديث (٣٤٤٤)، بلفظ «اللهم يا مثبت القلوب ثبت قلبي على دينك»، وجاء أيضاً في (ك) القدر عن رسول الله ﷺ، (ب) ما جاء أن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن. وابن ماجه في كتاب الدعاء، (ب) دعاء رسول الله ﷺ. وفي مسند أحمد، عن عائشة ﵂ قالت: «ما رفع رسول الله ﷺ رأسه إلى السماء إلا قال: يا مقلب القلوب، ثبت قلبي على طاعتك»، وجاء في المسند رقم الحديث ٩١٣٩، ٨٣، ٢٤.

(١) راجع: الرازي: لوامع البينات ص٢٣٧.

(٢) راجع: د/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٧١، والزركان فخر الدين الرازي ص٥٢٥، د/ مصطفى حلمي: مقدمة مختصر شعب الإيمان للبيهقي ص٨٩.

فإذا لم يكن للقدرة أي تأثير إلا مجرد الاقتران فلا فرق بين القدرة وغيرها[١]، **وأما التطور الذي حدث على نظرية الكسب وبالأخص عند الجويني (ت٤٧٨هـ)، فيعد نقطة تحول كبيرة في المذهب؛ لأنه اقترب فيه من المعتزلة**، ولم يبق الخلاف إلا في اللفظ، فالجويني سماه كسباً، والمعتزلة سموه إيجاداً[٢].

وأما الرازي فقد تابع الجويني في مذهبه «في النظامية»، لكنه لم يتحرج في تسميته جبراً[٣].

ويعد من أهم الانحرافات التي بعدت عن الحقيقة في هذه القضية الكبرى، قضية أفعال العباد هو غلو كلا الطرفين القدرية والجبرية، «فكلا الموقفين يقتضي إلزامات مخلة بالعقيدة الإسلامية الصحيحة عن إثبات علم الله تعالى وإحاطته بكل مخلوقاته قبل وبعد خلقها، كما يؤدي سياقها إلى ظن بوقوع أحداث في ملك الله تعالى بغير إرادته»[٤].

ولحل هذه القضية لا بد من التفريق في حق الله تعالى بين أمرين اثنين: **الأول**: كون أفعال العباد **مخلوقة** لله كسائر المخلوقات، وهي **مفعولة** لله كسائر المفعولات، **أما الثاني**: كون هذه الأفعال ليست فعلاً لله، وإنما هي فعل العبد القائم به، حقيقة لا مجازاً، فمثلاً الكذب، والظلم، لا يتصف بها إلا من كانت فعلاً له، والعبد هو الذي يفعلها وتقوم به، فيتصف العبد بكونه ظالماً وكاذباً، أيضاً فقد خلق الله

(١) راجع: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٣/ ١١٣، والسفاريني لوامع الأنوار ١/ ٢٩٢.

(٢) راجع: ابن القيم: شفاء العليل ص٢٨٤، وراجع: د/ فؤاد خدرجي العقلي: الإنسان هل هو مسير أن مخير ص٨٨ ـ ٨٩.

(٣) راجع: المطالب العالية ٩/ ١٦ ـ ١٧، والزركان: الرازي وآراؤه الكلامية ص٥٣٣.

(٤) د/ مصطفى حلمي: مقدمة مختصر شعب الإيمان للبيهقي ص٨٩ ـ ٩٠.

لون الإنسان، ومع ذلك لا يقال: إنه هو المتلون به، وإذا خلق الله صورة قبيحة أو رائحة كريهة لم يكن متصفاً بهذه المخلوقات، إذن فالعباد فاعلون حقيقة، ولهم قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة، والله خالقهم، وخالق قدرتهم وإرادتهم[١].

هذا ولقد وقع خلاف آخر بين المعتزلة والأشاعرة وذلك حول القدرة الإنسانية، طبيعتها، وهل هي مقارنة للفعل، أم سابقة عليه، وهل تصلح للضدين أم لا؟ وهذا ما سنعرض له في الفقرة التالية.

ثانياً ـ القدرة الإنسانية :

القدرة والاستطاعة، والقوة، والوسع، والطاقة، كلها متقاربة المعنى عرفها الجرجاني (ت٨١٦هـ) بأنها: «هي عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية»[٢]، وفي عرف المتكلمين: عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك[٣].

ولقد حصل خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول القدرة الإنسانية وطبيعتها، وهل هي مقارنة للفعل أم سابقة عليه، وهل تصلح للضدين أم لا؟

رأي المعتزلة في القدرة الإنسانية:

ذهب المعتزلة إلى أن القدرة: «معنى موجود في الجسم، يصح من العبد الفعل والتصرف بها، ويمكنه لأجلها أن يتحرك بدلاً من أن يسكن، وأن يقوم

---

(١) راجع: د/ عبد الفتاح أحمد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص١٣٨.

(٢) التعريفات ص١٢، راجع: د/ عبد الرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٣١.

(٣) راجع: التعريفات ص١٢، ود/ عبد الرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٣١.

بدلاً من أن يقعد»[١].

والقدرة بالنسبة للإنسان بمنزلة يده وغيرها من الآلات التي تصلح للضرب والصدقة، ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة، والشر والمعصية[٢]، لذا فهي مقدمة على الفعل وتصلح للضدين[٣].

فالقدرة صالحة للضدين وهي سابقة للفعل، لأنها لو كانت مقارنة لهما، لوجب بوجودها وجود الضدين، فيكون الكافر المكلف بالإيمان، كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وهذا محال[٤].

وأيضاً: فالقدرة لو كانت مقارنة لمقدورها لوجب التكليف بما لا يطاق، فيكون تكليف الكافر تكليفاً بما لا يطاق؛ لأنه لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع دل على عدم قدرته عليه، وهذا قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح[٥].

وأيضاً لو لم تكن القدرة صالحة للضدين، لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، وهذا قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح[٦].

ويجيب القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) على قول الأشاعرة بأن «القدرة لو كانت تصلح للضدين لما كان أحدهما أولى بالوقوع من صاحبه إلا بأمر مخصوص»،

---

(١) القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ١/ ٢٤٦ «ضمن رسائل العدل والتوحيد».

(٢) راجع: مختصر أصول الدين ١/ ٢٤٦.

(٣) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩٩ ـ ٣٠٠، وشرح الأصول الخمسة ص٣٩٦، والدكتور: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٤٣٤.

(٤) راجع: مختصر أصول الدين ١/ ٢٤٧، وشرح الأصول ص٣٩٦.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٩٦.

(٦) السابق: نفس الصفحة.

يجيب القاضي بأن هذا يلزم لو كانت القدرة مؤثرة على سبيل الإيجاد، أما تأثيرها على طريق الصحة والاختيار فلا تمنع أن يختار أحد الضدين دون الآخر[١].

ومن كلام القاضي هـذا يستنتج أن دور القدرة في الفعل ليس للإيجاد، بل هي لصحة الإيجـاد والاختيار، وهي تعني عند خصومهم الإيجاد، وبذلك تضيق هوة الخـلاف بين المعتـزلة وخصومـهم، فالخصوم ينفون القدرة؛ لأنها عندهم تعني الإيجاد[٢].

وفارق آخر بين المعتزلة وخصومهم، هو أن المعتزلة يرون جواز تأخر العلة عن المعلول، فتقدم القدرة بدون وجود الفعل يعني ذلك، أما خصومهم فيذهبون إلى القـول باقتران العلة بالمعلـول، وعليـه فإذا وجدت العلة وجد المعلول، لذا فلا بد من مقارنة القدرة للفعل[٣].

وبعـد فهـذه هي بعض الأدلة التي تمسـك بهـا المعتزلة، وردودهـم على الخصوم[٤]، أكتفـي بهـا، وانتقل للكلام عن الأشاعرة لنعرف رأيهم في القدرة، فأيضاً كانت لهم أدلتهم وردودهم على المعتزلة.

رأي الأشاعرة في القدرة الإنسانية:

القدرة عند الأشعري (ت٣٢٤هـ) مساوقة ومصاحبة للفعل، ولا بقاء لها لأن

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٤٢٨.

(٢) راجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٢٤٣.

(٣) راجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية ص٢٤٣.

(٤) للتوسع: راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٩٦ ـ ٤٣١، ومختصر أصول الدين ١/ ٢٤٦ ـ ٢٥٠.

القدرة عرض، والعرض لا يبقى زمانين[١]، ويستدل الأشعري على ذلك بقوله: «إن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حالة حدوثها، فقد صح أنها مع الفعل للفعل، وإن كان حادثاً بعدها ـ وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى ـ وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة، ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة. . . فإذا استحال ذلك وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حالة حدوثها»[٢].

ويذكر الأشعري دليلاً آخر على أن الاستطاعة أو القدرة تكون مع الفعل للفعل، بأن لو لم يخلق الله تعالى للإنسان الاستطاعة لاستحال أن يكتسب شيئاً، ومع استحالة اكتساب الفعل إذا لم تكن استطاعة، صح أن الكسب يوجد بوجودها، هذا إثبات على أن وجودها مع الفعل للفعل[٣]، ويستدل الأشعري على مذهبه بقول الخضر لسيدنا موسى عليه السلام: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾[الكهف: ٦٧].

وجه الاستدلال:

أن سيدنا موسى عليه السلام لما لم يصبر، لم يكن مستطيعاً للصبر، وهذا دليل على أنه لا يكون الفعل إلا إن كانت الاستطاعة، وأنها إن كانت كان الفعل لا محالة[٤].

ومفهوم الاستطاعة عند الأشعري ينصب على القدرة الحقيقية التي يقع بها الفعل، فلا بد أن تكون مع الفعل.

ولا يشترط الأشعري لوقوع الفعل صحة النية وسلامة الجوارح والآلات، أي

---

(١) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٦.

(٢) الأشعري: اللمع ص٩٢، ٩٣.

(٣) راجع: اللمع ص٩٥، ٩٦.

(٤) راجع: اللمع ص٩٨.

ما يكون سابقاً على الفعل، وملازماً للإنسان عند وقوع الفعل منه، فيرى الأشعري أن: «في عدمها عدم القدرة، وفي عدم القدرة الاكتساب. . . ولو عدمت الجارحة ووجدت القدرة لكان الاكتساب واقعاً»[١].

ويرى الأشاعرة أن استطاعة الأسباب (سلامة الأبدان، والصحة والمال) تتقدم على الفعل، ولا يقع التكليف إلا بها، فلا يصح تكليف الإنسان «إلا مع صحة بدنه وسلامة آلات فعله، وإن كان لكل فعل يكتسبه قوة تخصه غير القوة عليه وعلى تركه، وغير الفعل المقدور بها، وغير صحة بدنه»[٢]، فلا تكليف للمقعد على الجهاد، ولا يتم الفعل باستطاعة الأسباب، لكنه يتم باستطاعة الأفعال التي هي لازمة للفعل وهي التي توجد مع الفعل[٣].

ويرى الأشاعرة أن القدرة الحقيقية والمقارنة للفعل لا تصلح إلا للفعل الواحد، فهي لا تصلح للضدين معاً، يقول الأشعري: «الإنسان لا يقدر بقدرة واحدة على مقدورين»[٤]، ويستدل على ذلك: بأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون في وجودها وجود المقدور، وإلا لجاز وجودها وقتاً ولا مقدور، ولجاز أيضاً وجودها وقتين وأكثر من ذلك، فلا فرق بين وقت ووقتين وأكثر، ولو كان كذلك لجاز وجودها الآن وهو فاعل غير فاعل، لذا فيستحيل أن يقدر الإنسان على الشيء وضده، فلو قدر عليهما لوجب وجودهما وهذا محال[٥].

---

(١) اللمع ص٩٦.

(٢) الأشعري: رسالة أهل التغر ص٨٦.

(٣) راجع: الباقلاني: التمهيد ص٢٩١.

(٤) رسالة أهل الثغر ص٨٥.

(٥) راجع: الأشعري: اللمع ص٥٥، ود/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية ص٣١١.

رأي الرازي في القدرة الإنسانية:

يذهب الرازي إلى أن **الفعل يتم عند وجود القدرة والداعية**[١]، أما القدرة: فهي تعني الصحة وسلامة البنية[٢]، وهو بهذا يوافق بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ)[٣] وثمامة بن أشرس (ت٢١٣هـ)[٤] المعتزليين[٥]، ويخالف الأشعري وأغلب المعتزلة حيث يرون أنها صفة وجودية[٦].

أما متى توجد هذه القدرة؟ وهل تصلح للضدين؟

فللرازي رأيان في المسألة:

الأول: نجده في كتاب «المحصل» و«المطالب العالية»، حيث يرى فيهما أن القدرة تكون مع الفعل، وأنها لا تصلح للضدين[٧]، وهو بهذا الرأي

---

(١) راجع: المعالم للرازي ص٨٣، ٨٤، والمطالب العالية ٣/ ١٠.

(٢) السابق نفس الصفحة.

(٣) **بشر بن المعتمر**: من أهل بغداد، ويقال: من الكوفة، كان من أفضل علماء المعتزلة، وهو الذي أحدث القول بالتولد، وأفرط فيه، توفي سنة (٢١٠هـ) وقيل: سنة (٢٢٦هـ)، راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٦٤، وطبقات المعتزلة ص٥٢ ـ ٥٤، والأعلام ٢/ ٢٨.

(٤) **ثمامة بن أشرس النميري**: من كبار معتزلة بغداد، كان شيخاً للثمامية المنسوبة إليه، وأحد الفصحاء البلغاء المقدمين، كان له اتصال بالرشيد، والمأمون، والمعتصم، ويقال: إنه الذي أقنع المأمون بالاعتزال، توفي سنة ٢١٣هـ، الفرق بين الفرق ص١٧٣، والملل ١/ ٧.

(٥) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٦٤، ٧١.

(٦) راجع: القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ٢/ ٢٤٦، والزركان: فخر الدين الرازي ص٥٣٤.

(٧) راجع: المحصل ص١٠٥ ـ ١٠٧، ط مكتبة الكليات الأزهرية، والمطالب العالية ٣/ ٥٩، وراجع أيضاً: لوامع البينات ص١٣٢، والزركان: فخر الدين الرازي ص٥٣٤.

موافق ومتابع للأشعري.

الثاني: فنجده في «الملخص» و«المعالم» يرى أن القدرة تكون قبل الفعل وتصلح للضدين، وتكون مع الفعل ولا تصلح للضدين، وذلك على النحو الآتي، فالقدرة التي تعني سلامة الأعضاء تكون قبل الفعل، وهي لذلك تكون صالحة لفعل الشيء وفعل ضده، وتبقى على هذه الصفة حتى ينضم إليها الداعي إلى فعل ما، وعند ذلك يجب وقوع الفعل، فتصبح القدرة مع الفعل، فالأثر لا يتأخر عن المؤثر، وهي في هذه الحال لا تكون صالحة للترك ولا لفعل آخر، فقد وجب في هذه الحالة حصول فعل خاص متعين[1].

يقول الرازي: إن المراد بالقدرة **«ذلك المزاج المعتدل، وتلك السلامة الحاصلة في الأعضاء، فهي صالحة للفعل والترك والعلم به ضروري، وإن كان المراد منه أن القدرة ما لم تنضم إليها الداعية الجازمة المرجحة فإنها لا تصير مصدراً لذلك الأثر، وإن عند حصول المجموع لا تصلح للضدين فهذا حق»**[2]، وهو بهذا الرأي يخالف الأشعري.

ب ـ أما الداعية: فهي «**المرجح** الذي إذا انضم إلى أحد طرفي الممكن، وكانت القدرة حاصلة وجب حدوث الفعل، وإن لم يوجد هذا المرجح فلا فعل»[3].

والمرجح عند الرازي قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً.

---

(١) راجع: الملخص ٨٠ ـ ب إلى ٨١ ـ أ نقلاً من الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية ص٥٣٤، والمعالم في أصول الدين ص٨٣ ـ ٨٤، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) المعالم ص٨٣ ـ ٨٤.

(٣) أ/ صالح الزركان: فخر الدين الرازي ص٥٣٥، وراجع: المطالب العالية ٣/ ١٠، وحيث يقول «المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي»، وراجع: ٣/ ٤٠ ـ ٤١.

ولقد حاول الإمام الرازي أن يوفق بين رأي الأشاعرة والمعتزلة في صلاحية القدرة للضدين، وفي كونها متقدمة على الفعل، أو عدم صلاحيتها للضدين، وأنها مع الفعل، فقال: للقدرة معنيان:

الأول: يطلق على مجرد القوة العضلية التي متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد، ومتى انضم إليها الضد الآخر حصل ذلك الآخر، ونسبة هذه القوة إلى الضدين سواء، وتكون قبل الفعل.

الثاني: فتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها، لذا فهي لا تتعلق بالضدين معاً، وهي تكون بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر، سواء أكانا متضادين أم غير متضادين، وهذه القدرة تكون مع الفعل، لأن وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام، وعليه يكون الأشعري قد أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، لذا حكم عليها بأنها مع الفعل، ولا تصلح للضدين، أما المعتزلة فأرادوا بالقدرة القوة العضلية، من أجل ذلك قالوا بوجودها قبل الفعل، وإنها تصلح للضدين، وبذلك حاول الرازي أن يجمع القولين[1]، لكن وكما يقول أحد الباحثين الأمر ليس كما تصوره الرازي، فالجمع بين المذهبين أمر صعب[2]، لأنه ليس كل المعتزلة يقولون: إن القدرة هي مجرد القدرة العضلية، فالعلاف (ت٢٣٥هـ)، ومعمر (ت٢٢٠هـ)، والمردار[3] (ت٢٢٦هـ)، يرون أن القدرة غير

---

(١) راجع: الرازي: معالم أصول الدين ص٨٣، ط مكتبة الكليات الأزهرية، ود/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٣١٢.

(٢) راجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٣١٢.

(٣) **المردار:** هو أبو موسى عيسى بن صبيح، من علماء المعتزلة ببغداد، وله منزلة سامية بين معتزلة بغداد، أخذ الاعتزال عن بشر بن المعتمر زاهداً، ومن أحسن الناس قصصاً، وأفصحه =

الصحة والسلامة[1].

* **تعقيب:**

يتضح لنا من خلال استعراض مذهب كل من المعتزلة والأشاعرة أن سبب الخلاف يرجع إلى الاختلاف حول تفسير معنى القدرة، وإنه لو اتفق الفريقان على تعريف القدرة وجعلاها نوعين، لانتفى الخلاف بينهم، فالقدرة عند أهل الفقه والسنة نوعان[2]:

الأولى: نوع مصحح للفعل يمكن معه الفعل والترك، وهي سلامة الآلات والأسباب، وهذه تكون قبل الفعل، وتصلح للضدين.

الثانية: القدرة المستجمعة لشرائط التأثير، وهي تكون مقارنة للفعل، ولا تصلح للضدين.

وهذا التفصيل في تقسيم القدرة (الاستطاعة) هو مذهب أهل السنة ـ وهو الذي عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم[3]، وهو

= منطقاً، قال عنه المسعودي: «كان من كبارهم ومن أهل الديانة فيهم» توفي في حدود سنة ٢٢٦هـ، قال الأسفراييني عنه أنه كان يقول: «إن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل القرآن وبما هو أفصح منه». راجع: التبصير في الدين ث٤٧، والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٣٧، وأ. طه عبد الرؤوف، وأ. مصطفى الهواري: المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٣٧، (مطبوع مع الاعتقادات).

(١) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٠٠، ود/ علي مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف ص٨٧.

(٢) راجع: ابن تيمية: منهاج السنة ٣/ ٤٧ ـ ٥٠، ١٠٣.

(٣) راجع: د/ عبد الرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٣٢، وراجع: د/ مصطفى حلمي: مقدمة مختصر شعب الإيمان ص٩٩.

ما ذهب إليه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[١].

أما الرازي فهو في موقفه الثاني من القدرة **يخالف الأشعري**، لأنه يرى أن **القدرة تكون قبل الفعل وتصلح للضدين**، كما **يخالف المعتزلة** لقوله: إن القدرة (المستجمعة للشرائط) تكون **مع الفعل ولا تصلح للضدين** ـ وكما ذكرت سابقاً ـ يرجع سبب الخلاف إلى الاختلاف حول مفهوم القدرة. . . والله أعلم.

ثالثاً ـ التكليف بما لا يطاق:

تمهيد:

من المسائل التي وقع فيها خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، مسألة التكليف بما لا يطاق، فقد أجازها الأشاعرة، في حين أنكر ذلك المعتزلة، والخلاف قائم حول تحديد المقصود بما لا يطاق، هل هو الممتنع عادة، أم المستحيل كالجمع بين الضدين، أو هو كتكليف الكافر الإيمان وهو لا يؤمن[٢].

موقف المعتزلة:

يرفض المعتزلة تكليف ما لا يطاق لقبحه، ويرون فيه معنى الجبر، حيث يجعل الكافر معذوراً بكفره، فهو مكلف بالإيمان، وحتى يتحقق التكليف يجب أن تكون القدرة قبل الفعل، ليترتب بعد ذلك عليه الثواب والعقاب، وهو ـ أي الكافر ـ كلف الإيمان، فلو أطاقه لوقع منه الإيمان، لكنه لم يقع، فدل ذلك على أنه غير قادر عليه، فالتكليف بما لا يطاق قبيح، والله لا يفعل القبيح[٣].

---

(١) السابق نفس الصفحة، وراجع: مجموع الفتاوى ٨/ ١٢٩ ـ ١٣٠، ومنهاج السنة ١/ ٧ ـ ٨.

(٢) راجع: د/ عبد الرحمن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٢٥.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٩٦، وراجع: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٣/ ١٠٢ ـ ١٠٣، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم.

هذا وذهب العلاف (ت٢٣٥هـ) من المعتزلة إلى تكفير كل من يزعم أن الله يكلف الزمنى، والعجزة الذين فيهم العجز ثابت، لأنه سفه الله وجوره[1] ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ.

وبناءً على رفض المعتزلة لهـذا النوع من التكليـف، فقـد ألزموا الأشاعرة لقولهم بمقارنة القدرة للفعل، أن يكون تكليف الكافر بالإيمان أن يصبح كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وهذا محال[2].

فالقدرة لو لم تكن صالحة للضدين لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، وهذا قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح[3].

ومن الأدلة التي تمسك بها المعتزلة لإثبات صحة ما ذهبوا إليه: أن كل عاقل يعلم بكمـال عقله أن تكليف الأعمى بنقـط المصحف قبيح، كذلك الأمر بالنسبة لتكليف المريض الزمِن المشيَ، كل ذلك قبيح، لأنه تكليف بما لا يطاق[4].

هذا ولقد ذكر الرازي أن المعتزلة يعولون على قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦] على أن الله تعالى لا يكلف العباد ما لا يطيقونه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ

---

(١) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١١٧، د/ علي مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف ص١٠٩.

(٢) راجع: د/ علي المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين ص٧٦.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين ١/ ٣٣١، د/ عبد الكريم عثمان نظريـة التكليف آراء القاضي عبـد الجبار الكلامـية ص٣٠١ مؤسسـة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م، وراجع: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٣/ ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣٩٧، وراجع: الإيجي: المواقف ص٣٣١.

﴿أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾[النساء: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥].

موقف الأشاعرة:

ذهب الأشاعرة إلى القول بجواز التكليف بما لا يطاق، وموقفهم هذا متسق مع ما ذهبوا إليه من نفي الحكمة، والتحسين والتقبيح العقليين، فلا يجب على الله شيء، ولا يقبح منه شيء، ويفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد، فهو الحاكم المتصرف، لذلك فقد أجازوا التكليف بما لا يطاق[1].

يقول الأشعري: «لا يصح تكليف الإنسان الطاعة ونهيه عن المعصية إلا مع صحة بدنه، وسلامه آلات فعله... كما أنه لا يصح أن يكلف فعلاً إلا مع صحة عقله»[2]، لذلك أجاز الأشعري تكليف الكافر الإيمان مع أن الله تعالى قد أخبر عنه أنه لا يؤمن، ويرجع السبب في رأي الأشعري هذا إلى أن الكافر في هذه الحال هو غير عاجز عن العمل، ولا ممنوع منه، فالله تعالى كلفه الإيمان، لكنه لم يؤمن، لتركه الإيمان والاشتغال بضده، أي هو لم يترك الإيمان لعجزه عنه، لكن عجز عن الإيمان لأنه تركه واشتغل بضده[3].

ولقد تابع الإمامَ الأشعريَّ في «القول بجواز تكليف ما لا يطاق» الأشاعرةُ من بعده، أذكر منهم الباقلاني (ت٤٠٣هـ)[4]، والبغدادي (ت٤٢٩هـ)[5]، والجويني

(١) راجع: الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٣٥، راجع: د/ فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ص٢٦٤ ـ ٢٦٦.

(٢) الأشعري: رسالة أهل الثغر ص٨٦.

(٣) راجع: اللمع ص٩٨ ـ ٩٩.

(٤) راجع: الباقلاني: التمهيد ص٣٤١.

(٥) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١١٣ ـ ١١٤.

(ت٤٧٨هـ)[١]، والغزالي (ت٥٠٥هـ)[٢]، والرازي (ت٦٠٦هـ)[٣].

والتكليف بما لا يطاق عند الأشاعرة على ثلاث مراتب هي:

أدناها: أن يمتنع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه، مثاله: تكليف الكافر الإيمان في حالة الكفر، فهذا جائز عند جميع الأشاعرة، وهذا القسم هو ما لا يستطيعه المكلف لاشتغاله بضده فقط، وهو الذي منعه المعتزلة[٤].

أقصاها: أن يمتنع الفعل لنفسه بكونه محالاً، كالجمع بين الضدين، ولقد حصل خلاف فيه بين الأشاعرة، فأجازه البعض، ومنعه الآخرون، والرازي ممن أجاز التكليف به[٥].

أوسطها: ألا تتعلق به القدرة الحادثة عادة، مثال حمل الجبل، الطيران إلى السماء، فهذا يجوزه بعض الأشاعرة، ولكنه غير واقع من خلال الاستقراء، والمجوزون له يحتجون بتكليف أبو لهب الإيمان مع ورود الخبر أنه لا يؤمن[٦].

---

(١) راجع: الجويني: الإرشاد ص٢٠٤.

(٢) راجع: الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٦٥.

(٣) راجع: الرازي: المطالب العالية ٣/ ٣٠٥، والمعالم ص٦٢، والتفسير الكبير ٧/ ١١٦ - ١١٧.

(٤) راجع: الإيجي: المواقف ص٣٣١، والتفتازاني: شرح المقاصد ٤/ ٢٩٨، تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٩م، وشرح العقائد النسفية ص٦٢، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط: ١٩٨٧م.

(٥) راجع: المواقف ص٣٣١، والتفتازاني: شرح المقاصد ٤/ ٢٩٨.

(٦) راجع: المواقف ص٣٣١، وشرح المقاصد ٤/ ٢٩٨، والإرشاد ص٢٠، والمعالم ص٨٥ - ٨٦، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٨/ ٢٩٥، جمع وترتيب: عبد الرحمن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مطابع الرياض، ط١، ١٣٨١هـ، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٢٧.

ولقد أجاز الجويني تكليف المحال، ويستدل على ذلك بالاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر إليه[1].

أدلة الأشاعرة:

احتج الأشاعرة لإثبات تكليف ما لا يطاق بأدلـة عقلية ونقلية، أما الأدلة النقلية فهي:

الأول: قول الله تعالى للملائكة: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾[البقرة: ٣١]، وجه الاستدلال: طلب الله من الملائكة إخباره عن أسماء الخلق، وهم لا يعلمون ذلك، ولا يقدرون عليه، فهو إذاً تكليف بما لا يطاق[2].

الثاني: قول الله تعـالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢]، وجه الاستدلال: إذ أجاز تكليفهم في الآخرة ما لا يطيقون جاز أيضاً هذا التكليف في الدنيا[3].

الثالث: قول الله تعالى: ﴿ وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡۖ﴾ [النساء: ١٢٩]، والله تعـالى قد أمر بالعـدل، وجه الاسـتدلال إخبار الله عنهـم عدم قدرتهم على العدل، مع أن الله تعالى أمرهم بالعدل، وهذا تكليف ما لا يطاق[4].

الرابع: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ﴾[البقرة: ٢٨٦]، وجه الاستدلال: لو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزاً، لما دعا المؤمنون الله ﷻ ألا

---

(١) راجع: الجويني: الإرشاد ص٢٠٣.

(٢) راجع: اللمع ص١١٢.

(٣) راجع: اللمع ص١١٢ ـ ١١٣، والإبانة ص١٩٢ ـ ١٩٣، تحقيق: د/ فوقية.

(٤) راجع: اللمع ص١١٣.

يحملهم مـا لا يطيقونه[1]، ويلاحظ أن الاستدلال بهذه الآية لا يستقيم للأشعري وأتبـاعه؛ لأنهـم تجاهلوا بدايـة الآيـة وهي قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦]، والتي تعد دليلاً على عدم التكليف بما لا يطاق[2].

الأدلة العقلية:

الدليل الأول: لله تعـالى أن يكلف بما لا يطاق، ولا يقبح منه شيء؛ لأنه المالك القاهر الذي ليس فوقه مالك، ولا آمر ولا زاجر، وله ولاية على عبيده، ولاية نافذة، فلا يجب إذا أراد أي أمر منها التكليف بما لا يطاق أن ينسب إليه السفه[3] ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ.

الدليل الثاني: أمر الله تعالى أبا جهل بالإيمان وأخبر أنه لا يؤمن، ولم يقع ذلك، ولو وقع لكان فيـه تجهيـل لله تعالى، وهو محال، أيضاً فقد أمر الله تعالى أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه، وقد أخبر الله تعالى أنه لا يـؤمن، ومـع ذلك أمـره بالإيمان، فلا يجتمع الإيمان ويعلم أنه لا يكون، ولا يقدر القادر على أن يؤمن، وأن يعلم أنه لا يؤمن، وبذلك يكون الله تعالى قد أمر أبا لهب بما لا يقدر عليه، أي التكليف بما لا يطاق[4].

موقف الإمام الرازي:

يتابع الرازي الأشاعرة فيما ذهبوا إليه من جواز التكليف بما لا يطاق، ويستدل

---

(١) راجع: الأشـعري: اللمـع ص٩٨ ـ ٩٩، والجويني: الإرشاد ص٢٠٤، والغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٦٥.

(٢) راجع: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٨٥.

(٣) راجع: الإبانة ص١٧٤، التمهيد ص٣٤١، إحياء علوم الدين ١/ ١٣٥، ١٦٥، ١٦٤.

(٤) راجع: الإبانة ص١٩٥، وراجع: الإرشاد ص٢٠٤، وإحياء علوم الدين ١/ ١٦٥.

بنفس الحجج والأدلة التي اعتمد عليها أصحابه، ويهتم الإمام الرازي بعرض رأي المعتزلة في معظم مؤلفاته، ويقوم بالرد عليها مرجحاً ما ذهب إليه أصحابه[١]، فمثلاً نجده في التفسير الكبير يذكر عدداً من الأدلة العقلية لإثبات وقوع التكليف بما لا يطاق، وهذه الأدلة هي[٢]:

الحجة الأولى: من مات وهو كافر، فإن الله تعالى عالم في الأزل بموته كافراً، فالعلم بعدم الإيمان موجود، وهو ينافي وجود الإيمان فكان تكليفه الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان تكليفاً بالجمع بين النقيضين، وهذه الحجة ـ كما يقول الرازي ـ جارية في العلم وفي الجبر أيضاً[٣].

ولقد عرض الرازي هذه الحجة في كتبه الأخرى بصور متعددة[٤]، بحيث يلزم مرة عنه الجمع بين النقيضين كالمثال السابق، ومرة يلزم عنه الجمع بين الضدين، ومرة ثالثة يلزم عنه الجمع بين النفي والإثبات، ومرة رابعة يلزم عنه الجمع بين الأمر والنهي. . . وكل ذلك محال وهو تكليف بما لا يطاق[٥].

الحجة الثانية: صدور الفعل من العبد يحتاج إلى الداعية، والداعية مخلوقة لله تعالى، لذا فتكليف ما لا يطاق لازم؛ لأنه عند حصول الداعية المرجحة لأحد الطرفين، صار الطرف الآخر مرجوحاً، والمرجوح ممتنع الوقوع، فيكون الراجح

---

(١) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٠٥، والمعالم ص٦٢، والتفسير الكبير ٧/ ١١٦، والمحصول في أصول الفقه ٢/ ٢١٥ وما بعدها.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٧/ ١١٦ ـ ١١٧، والمحصول في أصول الفقه ٢/ ٢١٥ ـ ٢٣٤.

(٣) راجع: السابق ٧/ ١١٦.

(٤) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٠٥، والمعالم ص٦٢.

(٥) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٠٥، والمعالم ص٦٢.

واجباً ضرورة؛ لأنه لا خروج عن النقيضين، فيكون صدور الإيمان من الكافر ممتنعاً وهو مكلف به، فكان تكليفاً بما لا يطاق[١].

الحجة الثالثة: التكليف إما أن يوجه للعبد حال استواء الداعيين، أو حال رجحان أحدهما، فإن كان الأول تكليفاً بما لا يطاق، لأن الاستواء يناقض الرجحان، فالتكليف حال الاستواء بالرجحان تكليف بالجمع بين النقيضين، وإن كان التكليف حال رجحان أحدهما، فالراجح يكون واجب الوقوع، والمرجوح ممتنعاً فإن وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب، وأما إن وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع[٢].

الحجة الرابعة: تكليف أبي لهب الإيمان، مع إخبار الله تعالى أنه لا يؤمن[٣].

الحجة الخامسة: لا يعلم الإنسان تفاصيل أفعاله، فمن يحرك إصبعه لا يعرف عدد الأحيان التي حرك فيها إصبعه، فالحركة البطيئة عند المتكلمين هي عبارة عن حركات مختلطة بسكنات، ولا يخطر ببال الإنسان أن حركاته يتخللها سكنات، إذاً فهو غير عالم بتفاصيل فعله، فهو غير موجد لها، لأنه لم يقصد إيجاد ذلك العدد المخصوص من الأفعال، فإن ذلك العدد دون الأزيد، ودون الأنقص، فقد ترجح الممكن لا لمرجح، وهو محال، فثبت أن العبد غير موجد لأفعاله، وبالتالي كان التكليف بما لا يطاق لازماً[٤].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٧/ ١١٦، وراجع: المعالم ص٦٣.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٧/ ١١٧.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٧/ ١١٧، ٣٢/ ٣٥٢، ولقد سبق شرح هذا الدليل عند عرض أدلة الأشاعرة.

(٤) راجع: التفسير الكبير ٧/ ١١٧.

هـذه هـي الحجج التي اعتمد عليها الرازي لإثبات التكليف بما لا يطاق، ويعلق الرازي على الحجج السابقة بقوله: «فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب»[١]، ويقول في موضع آخر: إن التكليف بما لا يطاق واقع، وبناءً عليه يقرر الرازي رداً على المعتزلة لقولهم بالصلاح والأصلاح أن الله تعالى لا يراعي مصالح العباد[٢].

إذاً فالرازي في مسألة التكليـف بما لا يطـاق موافق لما ذهب إليه أصحابه الأشاعرة، ويحتج بأدلتهم أيضاً، ويضيف هو أدلة أخرى، فهو موافق للأشاعرة، ومخالف لما ذهب إليه المعتزلة.

*** تعقيب:**

من خلال العرض السابق لموقف المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة) من مسألة التكليف بما لا يطـاق، تبيـن لنا أن **الإمـام الرازي كان أشعرياً في رأيه**، فقد قال بجوازه، ووقوعه، متابعاً في ذلك أصحابه الأشاعرة، وقد بحث علماء الكلام على اختلاف فرقهم في هذه المسألة، وكان لكل منهم رأيه وأدلته، والجدير بالذكر هنا أن نبين أن الخلاف الواقع في هذه المسألة كان نتيجة لعدم التفريق بين أمرين اثنين متعلقين بها هما[٣]:

الأول: ما يرجع إلى الفعل المأمور به، وهذا فيما يتعلق بالقضاء والقدر.

---

(١) التفسير الكبير ٧/ ١١٧.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ٣٠٥.

(٣) راجع: ابن تيمية: درء التعارض ١/ ٦٤ ـ ٦٥، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم طبعة جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، ط: ١٩٨٠م.

الثاني: ما يرجع إلى جواز الأمر بالشيء، وهذا فيما يتعلق بمسائل الأمر والنهي.

فالذين خلطوا بين هذين القسمين وقعوا في المحظور، فقاس البعض منهم أمر الله للكافر بالإيمان مع علمه أنه لا يفعل، بمسألة العاجز الذي لو أراد الفعل لم يقدر عليه، فجعلوا القسمين قسماً واحداً وقالوا: إنه تكليف بما لا يطاق، وهذا الجمع بين القسمين خطأ ومخالف لما يعلم بالاضطرار، فالفرق واضح بينهم، وبناء على ذلك فقد رأى ابن تيمية **أن القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام**، ويوضح ابن تيمية أن التكليف بما لا يطاق يكون على وجهين اثنين:

الوجه الأول:

ما لا يقدر على فعله لاستحالته، وهذا القسم بدوره ينقسم إلى نوعين[1]:

١ ـ ما يمتنع عادة، مثال ذلك المشي على الوجه، والطيران في الهواء، أيضاً يمثل له بالأخرس غير القادر على الكلام.

٢ ـ ما هو ممتنع في نفسه كالجمع بين الضدين، وجعل المحدث قديماً، والقديم محدثاً، هذا النوعان لا يجوز التكليف بهما، وهذا ما اتفق عليه.

الوجه الثاني:

ما لا يقدر عليه، ليس لاستحالته، وليس للعجز عنه، لكن لتركه والاشتغال بضده، مثال ذلك: تكليف الكافر الإيمان في حال كفره، فهذا جائز، خلافاً للمعتزلة، لأنه من التكليف الذي اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة، ولكن

---

(١) راجع: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٣/ ١٠٤ ـ ١٠٥.

لا يطلق عليه أنه تكليف بما لا يطاق[١].

وبناء على عرض الرأي السابق يتضح بما لا يدع مجالاً للشك خطأ كل من المعتزلة والأشاعرة في بحثهم لهذه المسألة، فكلام الشيخ ابن تيمية قد أزال الغموض عنها، وفسر خطأ المتكلمين، **وكان رأيه موافقاً للشرع والعقل معاً**.

فالله تعالى زود العقل الإنساني بالقدرات الكافية التي تمكن الإنسان من المعرفة الحقة بالله ﷻ، ولم يكلفه بما لا يطاق، ومن ثم فإنه سبحانه لن يعفي الناس من مسؤولية البحث عن الحقيقة بعد التحرر من آثار البيئة وسلطان هوى النفس، والله أعلم.

رابعاً ـ التحسين والتقبيح:

مسألة التحسين والتقبيح من المسائل التي حصل فيها خلاف بين المعتزلة والأشاعرة، وأول من بحث في التحسين والتقبيح هو الجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ)، حيث ذهب إلى «**إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع**»[٢]، أي أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد، وحسن وقبح، قبل أن ينزل الوحي، والوحي ينزل مصدقاً لما قاله العقل[٣]. فطبيعة المسألة تتمثل في الإجابة عن السؤال التالي، وهو **هل يستقل العقل في معرفة تحسين الأفعال وتقبيحها، أو أن هذا الأمر متوقف على الشرع**[٤]؟

---

(١) راجع: القاضي أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين ص٤٦ ـ ٤٧، ومجموع الفتاوى ٨/ ٢٩٨ ـ ٣٠٢، ودرء التعارض ١/ ٦٠، وراجع: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٢٨.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٨.

(٣) راجع: د/ عبد الرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣١٩.

(٤) راجع: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ١٥٣ ـ ١٥٦.

ويتمثل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في أمرين أساسيين هما:

الأول: هل الأفعال ذاتية الحسن والقبح أم أنهما أمران إضافيان.

الثاني: هل يستطيع العقل إدراك الحسن والقبح في الأفعال؟ وهل يوجب إدراكه حكماً تكليفياً أم لا[1]؟

أما المعتزلة:

فقد ذهب المتقدمون منهم إلى القول: إن الحسن والقبح عقليان[2]، وإنهما صفتان ذاتيتان زائدتان على الوجود، والعقل يدركهما بالبداهة أو النظر، فالأفعال والأشياء تحمل في ذاتها صفة الحسن أو القبح، ولا توصف بهما لعلة خارجية، كالأمر والنهي، فالشر موصوف بذلك لأنه شر في نفسه، لذلك نهى الله عنه، والخير خير في نفسه، لذلك أمر الله به[3]، ومن لطف الله تعالى بالعباد أن منحهم العقل الذي يميزون به بين الخير والشر، وبين الحسن والقبيح، وبين النافع والضار سواء أكان ذلك في الأشياء أو الأفعال[4]، وبناء على ذلك فالإنسان مكلف بفعل الحسن وترك القبيح حتى قبل مجيء الرسل، . . . .

---

(١) راجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين ص٧٧.

(٢) راجع: الملل والنحل ١/ ٨٥، ١٠٤ ـ ١٠٦، د/ الجليند: قضية الخير والشر ص٢٤٣، ود/ محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص١٤٤.

(٣) راجع: علي فهمي خشيم: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ص٦٢، منشورات دار مكتبة الفكر للطباعة، طرابلس، ليبيا (د. ت)، وراجع: أحمد عبدالله عارف: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص٢٦٩، د/ عبد الفتاح الفاوي: قواعد المنهج عند واصل بن عطاء ص١١٩ ـ ١٢٠.

(٤) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ١١/ ٢٧٠ ـ ٢٧٢.

أو في حال عدم وصول دعوتهم إليه[١].

والمتتبع لآراء رجال المعتزلة يجدهم جميعاً يقررون بأن الحسن والقبح عقليان، وأن الإقدام على فعل الحسن والإعراض عن القبيح واجب[٢]، وأن الشرع عندهم لا يقوم بأكثر من تأكيد ما أدركه العقل، «فالسمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما دوره فقط يكشف عن حال العقل على طريق الدلالة كالعقل»[٣].

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٦٤، ٧٨، ٨٢، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٥ ـ ٥٢.

(٢) فذهب العلاف (ت٢٣٥هـ) فيما يرويه عنه الشهرستاني ـ إلى أن معرفة الله تعالى قبل التبليغ واجبة بالدليل من غير خاطر ويستحق العقوبة إذا قصر في ذلك، وهو يرى أن الإنسان يعلم بحسن الحسن، وقبح القبيح، ويجب عليه الإقدام على فعل الحسن، كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور، إذاً فالإنسان عند العلاف يدرك بعقله صفة الحسن والقبح الذاتية فيما يفعله. أما النظام (ت٢٣١هـ) فقد ذهب إلى أن التحسين والتقبيح عقليان، وأنه لا بد من وجود خاطرين اثنين أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر بالكف، وبذلك يصح الاختيار، وكان يرى أن الكفر قبيح في ذاته، كما ذهب الإسكافي (ت٢٤٠هـ)، وأبو القاسم البلخي (ت٣١٩هـ) إلى القول: إن الحسن والقبح عقليان ذاتيان في الأفعال، راجع: شرح الأصول الخمسة ص٣١٠، وراجع: الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي ص٢٥، راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤٥، ٥٢، ٧٠، ٥٨، وراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٣، د/ أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشاكله ص١٥٥، راجع: الدكتور: محمد صالح محمد السيد: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ص٤٧، دار قباء للطباعة والنشر طبعة ١٩٩٨م مصر، عبد الفتاح الفاوي: قواعد المنهج عند واصل ابن عطاء ص١١٩.

(٣) المغني: ٦/ ق١/ ٦٤.

ومن الأدلة التي اعتمد عليها المعتزلة في إثبات صحة قولهم أذكر ما يلي:

الأدلة العقلية ـ أذكر منها:

الدليل الأول: إن العاقل لو كان محتاجاً لأمر ما وأراد الحصول عليه، وكان يستطيع الحصول عليه بالصدق، كما يستطيع الحصول عليه عن طريق الكذب، أي تساوي الطريقين كل التساوي بالنسبة له؛ فالعاقل في هذه الحال يختار طريق الصدق على الكذب، وما هذا إلا دليل على أن الكذب على صفة توجب الاحتراز منه، وإلا لما رجح الصدق عليه، إذاً فالقبح والحسن صفتان ذاتيتان في الأشياء[١].

الدليل الثاني: تحاكم الناس إلى العقل حتى قبل ورود الشرائع، وكل فريق كان يلزم خصمه بما يدل عليه العقل، ولا يرجعون في ذلك إلا إلى ما في الأشياء من حسن وقبح ذاتيين، لولاهما لما كان هناك ما يدعو إلى التنازع بين المتخالفين[٢].

الدليل الثالث: لو لم يكن الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال لأفحمت الرسل، ولما استطاعوا الدعوة، لأن أول طلب يطلبه الأنبياء من الناس النظر في الأشياء عن طريق إعمال العقل، فلو لم تكن هذه الأشياء حسنة في ذاتها، ويدركها العقل بنفسه من غير توقف على الشرع لما كان للرسل حجة على العباد، لأنهم لا يجب عليهم النظر في معجزات الأنبياء إلا بالشرع، والشرع لا يستقر إلا بالنظر في النبوة، والمعجزة، فيفحم الأنبياء[٣].

---

(١) راجع: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ص٥٠.

(٢) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص٣٧٤، د/ محمد صالح محمد السيد: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ص٥٠.

(٣) راجع: الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام ١/ ١٢٢ مطبعة الفجالة، مصر ١٣٢٢هـ - ١٩١٤م.

ومن الأدلة النقلية التي اعتمدوا عليها أذكر:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾[الأعراف: ٢٨ ـ ٣٠].

وجه الاستدلال:

ما جاء في إخبار الله تعالى عن هؤلاء القوم أنهم قد فعلوا الفاحشة قبل نهيه تعالى عنها، وهذا يعني أن الفاحشة تدرك بالعقل، والفطرة السليمة، وأن العلم بها لا يتوقف على أمر الله تعالى ونهيه، فلو كان الأمر كذلك لما كان إخباره تعالى معنى الفاحشة، إلا كون العقول تستقبحها لقبحها في نفسها قبل النهي، وكذلك أمره تعالى بالقسط الذي هو العدل.

ويذكر الزمخشري أن العدل هو «ما قام في النفوس أنه مستقيم، حسن عند كل مميز»(١).

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

وجه الاستدلال:

إن الله تعالى حرم الفواحش لأنها فواحش، وليس التحريم من أجل النهي عنها، فالعقول السليمة لا تستحقها، أما القول: إن القبائح صارت كذلك بعد النهي

---

(١) الزمخشري: الكشاف ١/ ٣٢٤، وراجع: د/ محمد صالح محمد السيد: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ص٥٢.

هو بمنزلة القول: إن الشرك بالله صار كذلك بعد النهي عنه، وليس شركاً قبل النهي، وفي هذا القول مكابرة صريحة للعقل والفطرة السليمة التي تدرك سائر القبائح قبل النهي وبعده، والنهي من الشارع أضاف إلى قبحها، وهذا تأكيد له[1].

هذه هي بعض الأدلة التي اعتمد عليها المعتزلة في إثبات أن «الحسن والقبح» صفات ذاتية في الأفعال، وهم يرفضون قول المخالفين لهم بأن الحسن والقبح شرعيان، ويذكرون عدداً من الإلزامات العقلية بناءً على القول: إن الحسن والقبح شرعيان.

وهذه الإلزامات هي:

الأول: يلزم عن القول: إن الحسن والقبح شرعيان. . . أن تكون بعثة الرسل بلاء وفتنة، لا رحمة للناس، فالأفعال قبل ورود الشرع كلها كانت على الإباحة، وبعد أن جاء الشرع صار فعل بعض هذه الأفعال يوقع في عذاب، وهذا بلاء، وهو أيضاً مخالف لرحمة الله تعالى التي أنزلها على عباده[2].

الثاني: يلزم عن القول: إن الحسن والقبح شرعيان أن تكون الأفعال قبل البعثة متساوية، فيتساوى على سبيل المثال: الصلاة، والزنا، ويقتضي أيضاً هذا القول ألا يكون وجوب الأفعال وتحريمها كذلك لوجه معين، وعليه ينقلب الواجب حراماً والحرام واجباً، فيكون الأمر والنهي الشرعيان عبثاً لا حكمة فيهما[3].

---

(١) راجع: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ص٥٣.

(٢) راجع: عبد العلي الأنصاري ص٥٠، فواتح الرحموت لشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه ١/ ٢٩، المطبعة الأميرية بولاق، مصر، ط١، ١٣٢٢هـ، نقلاً من: د/ محمد صالح محمد السيد: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ص٥١.

(٣) السابق ١/ ٢٩.

الثالث: القول: إن الحسن والقبح شرعيان يؤدي إلى أنه من الجائز أن يأمر الله بالمعصية وينهي عن الطاعة، وهذا مما يأباه العقل[١].

هذه هي بعض الإلزامات التي ألزم بها المعتزلة خصومهم وعلى رأسهم الأشاعرة لقولهم بالحسن والقبح الشرعيين، وهم بدورهم أي الأشاعرة ردوا على المعتزلة، ورفضوا القول بالقبح والحسن الذاتيين، وهذا ما سنوضحه عند الحديث عن موقف الأشاعرة من الحسن والقبح.

وقبل الكلام عن موقف الأشاعرة لا بد من بيان **أن مذهب المعتزلة في الحسن والقبح قد حصل فيه تطور**، فقد ذهب المتأخرون منهم وعلى رأسهم **القاضي عبد الجبار** (ت٤٨٥هـ) **وشيخاه الجبائيان**، إلى أن الأفعال تحسن أو تقبح إذا وقعت على وجه أو اعتبار يؤدي إلى وصف الأفعال بهذا الوصف، وذلك لأنه لا يوجد فعل من الأفعال يستمر على حال واحد في جميع الوقائع والأحوال، فقد يحسن كذب بعينه، كما قد يقبح صدق بعينه، ويتوقف كل هذا على الوجه والاعتبار الذي يقع عليه الفعل، والمقصود بالوجه الذي يقع عليه الفعل، أي الحالة التي تقترن بحدوث الفعل، فإذا اقترنت الوجوه بالفعل سواء بالنفي أو الإثبات، يوصف الفعل لأجل تلك القرينة بأنه ظلم، أو نفع، أو دفع ضرر، فيقتضي العقل عند العلم بتلك الوجوه على أن للعقل مدخلاً في الذم أو لا مدخل له[٢].

---

(١) راجع: الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام ١/ ١٢، والخير والشر عند القاضي عبد الجبار ص٥١.

(٢) الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص٤٣، المكتبة المتوكلية اليمنية، بالجامع الكبير صنعاء، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٣٠، نقلاً من: د/ محمد صالح محمد السيد: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ص٥٧.

وهذه الوجوه والاعتبارات عقلية تدركها جميع العقول، وهي تسمح بوصف الفعل تارة بأنه حسن، وتارة أخرى بأنه قبيح تبعاً لها، وعليه فحسن الأفعال أو قبحها ليست بصفات زائدة حقيقة، بل بوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية، تختلف بحسب الاعتبارات، مثال ذلك لطمة اليتيم للتأديب أو الظلم[١]، وكما يقول القاضي عبد الجبار: إن القبح يقبح لوجوه معقولة متى ثبت اقتضت قبحه، والحسن يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه[٢]، فللفعل صفة تختص به من أجلها يكون قبيحاً، فمتى علمنا الظلم ظلماً، علمناه قبيحاً، ومتى خرج عن هذه الصفة لم يكن قبيحاً[٣].

ويعرف القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) القبح بأنه «الفعل الذي إذا وقع من العالم بوقوعه من جهته، والمخلى بينه وبينه، أن يستحق الذم، إذا لم يمنع منه مانع»[٤]، وهو نوعان، قبح شرعي وقبح عقلي[٥].

---

(١) راجع: الآمدي الأحكام ١/ ١١٦.

(٢) راجع: المغني ٦/ ق١/ ٥٩.

(٣) راجع: المغني ٦/ ق١/ ٥٢ ـ ٥٩.

(٤) راجع: المغني: ٦/ ق١/ ١٨.

(٥) ويقسم القاضي عبد الجبار القبح إلى قسمين اثنين: الأول: القبح الشرعي. الثاني: القبح العقلي. أما القبح الشرعي: فيقبح لأنه يؤدي إلى القبح أو الانتهاء عن الواجب. أما القبح العقلي: فهو ما يقبح لاختصاصه بصفة ترجع إليه، وهو يقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول: ما يقبح لصفة تخصه، لا لتعلقه بغيره، مثل كون الظلم ظلماً، والكذب كذباً، أي لصفة ترجع إلى ذات الفعل. الثاني: ما يقبح لكونه مفسدة، أو يؤدي إلى مفسدة، وفيه ضرر، منها القبائح الشرعية. الثالث: ما يقبح لأنه ترك الواجب بعينه، أو ناف لوجوده سواء أكان عقلياً أم شرعياً، راجع: المغني: ٦/ ق١/ ٥٣ ـ ٥٧، ١٤/ ١٥٤.

أما **الحسن** فهو: «ما لفاعله أن يفعله، ولا يستحق عليه ذماً»[١].

ويرى القاضي عبد الجبار أن العاقل يعلم أن الظلم، وكفر النعمة، والجهل بالله كلها أمور قبيحة، وأن شكر النعمة، والإحسان، كلها تدخل تحت الفعل الحسن[٢]، فالعقل يكشف حسن الأشياء أو قبحها.

ويذهب المعتزلة إلى أن القبح لا يكون قبيحاً لمجيء النهي عنه[٣]، ولقد بلغت ثقة المعتزلة بالعقل إلى درجة أن منعوا أن يوجب السمع ما اقتضى العقل نفي وجوبه، كما منعوا أن يقبح السمع ما حسنه العقل، وأجازوا ورود السمع ليكشف في التفصيل عما تقرر جملته في العقول[٤]، ومعرفة الحسن والقبح عند القاضي عبد الجبار تكون بطريق الاضطرار وطريق الاكتساب[٥].

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٢٦. ويقسم القاضي عبد الجبار الحسن إلى قسمين اثنين: القسم الأول: ما لا يختص صفة زائدة على حسنه وهي الأفعال المباحة، أي لا مضرة في فعله ولا مضرة في عدم فعله، ولا يستحق به المدح. القسم الثاني: ما يختص بصفة زائدة على حسنه، أي ما يستحق فاعله المدح وهو على قسمين اثنين: الأول: ما يكون حسناً لصفة تخصه، كالإحسان والتفضل... فكله خير، لأنه نفع حسن، فمن يفعله يوصف بأنه خير (راجع: المغني ٦/ ق١/ ٣٩). الثاني: ما يحسن لكونه لطفاً، لأنه يسهل فعل غيره من الواجبات، كالنوافل الشرعية، فهي أفعال حسنة لأنها تسهل الواجبات الشرعية (راجع: المغني ١٤/ ١٧١، المختصر في أصول الدين ١/ ٢٣٥).

(٢) راجع: المغني القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين ص٢٣٣، (ضمن رسائل العدل والتوحيد للدكتور محمد عمارة).

(٣) راجع: المغني ٦/ ق١/ ١٠٢.

(٤) راجع: المغني ١٥/ ١١٧.

(٥) راجع: المغني ٦/ ق ١/ ٦٤.

ومن عرض مذهب **القاضي عبد الجبار** السابق، نجد أنه قد ترك القول: إن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، وأنه قال: إن **الفعل يحسن أو يقبح حسب الوجه الذي يقع عليه الفعل**، أي ليس لصفة قائمة فيه[1]، فقد يقبح في حال، كما يحسن في حال أخرى، يقول القاضي عبد الجبار في ذلك: «اعلم أن القبيح ليس يقبح إلا لوقوعه على وجه، لأن ما عدا ذلك من الصفات، والأحكام الراجعة إليه وإلى فاعله وإلى وجود معنى أو عدمه لا يأتي ذكره هنا، فليس إلا أنه يقبح لوقوعه على وجه، ولأجل ذلك إذا عرفناه واقعاً على هذا الوجه عرفناه قبيحاً وإن لم نعلم أمراً سواه، وإن لم نعرفه واقعاً على هذا الوجه لم نعرف قبحه»[2].

هـذا هو مذهب المعتـزلة في مسألة التحسيـن والتقبيح، ولا شك أن رأي القاضي عبد الجبار في الحسن والقبح يمثل تطوراً مهما في آراء المعتزلة، فقد استطاع برأيه الذي انتـهى إليـه أن يواجـه الاعتراضـات التي وجـهت للمعـتزلة مـن قبـل خصومهم[3]، وهو ما سنبينه عند الكلام عن مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، ومن الجدير بالذكر هنا أن نذكر أن الباحثين قد اختلفوا في بيان السبب الذي دفع المعتزلة للقول بالحسن والقبح العقليين، فالبعض أرجع الأمر إلى سببين:

الأول: إن الفعل يحمل في ذاته خاصية كونه حسناً أو قبيحاً، كما في الصدق فهو حسن لذاته، والكذب والظلم أمور قبيحة في ذاتها.

الثاني: قدرة العقل على إدراك الحسن أو القبح في الأفعال والأشياء، فالعقول

---

(١) راجع: أ: الزركان: فخر الدين الرازي ص٥١٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص٢٣٦.

(٣) د/ محمد صالح السيد: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ص٧٠، ود/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر ص٢٤٨ ـ ٢٤٩.

متساوية في ذلك، ولا تتفاوت إلا إذا قصدت استنباط وجوه الحسن أو القبح في فعل معين[١].

كما يرجع الدكتور محمد أبو ريدة السبب في قول المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقليين إلى إيمانهم المطلق بسلطان العقل في المعارف والواجبات، إضافة إلى تفريقهم بين علم السمع وعلم العقل تأثراً بالثقافات الأجنبية[٢].

ويذكر الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند ـ حفظه الله ـ آراء الباحثين في السبب الذي دفع المعتزلة للقول بالحسن والقبح العقليين، ويرفض القول بتأثر المعتزلة بالثقافات الأجنبية من خارج الوسط الإسلامي، ويرى أن معرفة الحسن والقبح من الأمور الفطرية المغروزة في طبائع الكائنات جميعها، ومن بينها الإنسان، فقد فطر الله تعالى الإنسان على ذلك، وكما يقول النظام فمعرفة هذه الأمور تعرف بالطبع، كما نجد أن المجتمعات البدائية قد تعارفت على ذلك وهم لم يتأثروا بثقافات أجنبية، فالعرب مثلاً كانوا يستحسنون الشجاعة والكرم في الجاهلية، كما يستقبحون الظلم والغدر، وهذا دليل على أن النفوس مجبولة على التمييز بين الحسن والقبيح، **ويرى الدكتور الجليند** أن القول: إن رأي المعتزلة في الحسن والقبح بعيد عن روح الإسلام قول باطل لا أساس له من الصحة، فالعقل والشرع وسيلتان لغاية واحدة هي الوصول إلى الله تعالى، وهاتان الوسيلتان لا تتناقضان، وإنما تتعاضدان وتقوي إحداهما الأخرى[٣].

---

(١) راجع: د/ محمد حسني أبو سعدة: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٢) راجع: د/ محمد أبو ريدة: النظام ص١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣) راجع: الدكتور الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي ص٢٤٨ ـ ٢٤٩.

الأشاعرة:

ذهب الأشاعرة إلى أن معاني الحسن والقبح ليست من الصفات الذاتية في العقل، وإنما ترجع إلى أمور خارجة عنه، فجهة الحسن والقبح ليست كافية في العقل كما يذهب إليه المعتزلة، وإنما ترجع إلى الفاعل أحياناً، ككونه رباً وإلهاً، فتكون أفعاله كلها حسنة، كما ترجع أحياناً أخرى إلى أمور تتعلق بالإنسان ككونه مربوباً مأموراً منهياً[١]، فالحسن والقبح شرعيان، أي أنهما ليسا بصفات ذاتية للأشياء، فالحسن: ما أذن فيه الشرع ووعد بالثواب عليه، والقبح: ما نهي الشرع عنه ووعد بالعقاب عليه، يقول الأشعري (ت٣٢٤هـ): القبح من أفعال خلقه كلها ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله، أو أباحه لهم، وقد دل الله ﷻ على ذلك بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[الحشر: ٧][٢].

إذن المعيار في معرفة القبح والحسن عند الأشعري هو الشرع وليس العقل، فالعقل لا يعلم قبح شيء أو حسنه[٣].

ونقل الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) عن الأشعري قوله[٤]: إن الواجبات كلها

---

(١) راجع: د/ محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي ص٢٥٠.

(٢) الأشعري: رسالة أهل الثغر ص٧٨.

(٣) راجع: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ٤٤٨، راجع: المكلاتي: كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ص٣٠٢، وراجع: الدكتور محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص١٣٨، د/ حسين جابر بني خالد: أهل السنة والجماعة ص٥٨٨.

(٤) راجع: الملل والنحل ١/ ١٠١ ـ ١٠٢، ونهاية الإقدام ص٣٧١، ود/ أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص١٥٩ ـ ١٦٠، د/ جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص٢٤٥.

سمعيـة، وأن العقل لا يوجب شيئـاً، كما أنـه لا يحسن شيئاً ولا يقبحه، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: ١٥].

ويرى الأشـاعرة جميعاً أن الحسن والقبـح ليسا وصفـين ذاتيين للأفعال أو الأشياء، كمـا أن العقل لا يوجب أمراً تكليفياً، وينقل البغدادي (ت٤٢٩هـ) قول الأشاعرة بأن: «**الواجبات كلها معلوم وجوبها بالشرع**»[1] لذلك فمن لم تبلغه دعوة فهو غير مكلف، وقول الأشاعرة: إن الحسن والقبح من مدركات الشرع قد يوهم كما يقول الجويني (ت٤٧٨هـ) أن الحسن والقبح أمر زائد على الشرع مدرك، وهذا وهم خاطئ، فالحسن هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القبيح ليس شيئاً سوى ورود الشرع بالذم على فاعله[2]، ويقول الجويني: «العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من مـوارد الشرع وموجب السمع»[3]، فالحسن لا يحسن لصفة خاصة به، وإنما الشرع هو الذي يحسن ويقبح، فقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في الأحكام[4].

ولقد ذهب الغزالي (ت٥٠٥هـ) أيضاً إلى أن العقل لا يحسن ولا يقبح، وأن الحاكم هو الله تعالى، وأنه لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع[5].

---

(١) البغدادي: أصول الدين ص١٣٩.

(٢) راجع: الجويني: الإرشاد ص٢٢٨، والدكتور الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي ص٢٥١.

(٣) الجويني: الإرشاد ص٢٢٨.

(٤) راجع: الإرشاد ص٢٢٨، ونهاية الإقدام ص٣٧٠.

(٥) راجع: المستصفى ص٥٥ ـ ٥٦، القاهرة ١٣٢٢هـ، وراجع: أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام ومشكلاته ص١٦٠.

ولقد حصل تطور في مذهب الأشاعرة ابتداء من الجويني، حيث يقسم الحسن والقبح إلى قسمين اثنين:

الأول: ميل الطباع إلى اللذة ونفرتها من الألم، أي ما يوافق الطباع وما لا يوافقه، وهذا القسم يدركه العقل[١]، يقول الجويني: «فإنا لا ننكر ميل الطباع إلى اللذات ونفورها عن الآلام»[٢].

الثاني: هو ما يحسنه أو يقبحه الشرع، ولا يقبل فيه حكم العقل.

ولقد تابع الغزالي أستاذه الجويني في القول بميل الطباع إلى اللذات ونفورها عن الآلام، وأن مدرك كل ذلك هو العقل[٣]، ويرى أن الحسن والقبح عبارة عن «أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات عن صفات الذات التي لا تختلف بالإضافة»[٤].

وبهذا القول يقترب الغزالي من المعتزلة، فهو يرى أن العقل يحسن أو يقبح لوجوه وإضافات، وأن المسألة نسبية[٥].

ومما سبق يتبين أن الأشاعرة لم يجعلوا للعقل المنزلة والمكانة التي وضعها له المعتزلة، **فالعقل عند الأشعري آلة للإدراك فقط، أما مصدر المعرفة فهو الوحي**، والعقل لا يوجب شيئاً من المعارف ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً[٦]، فالحسن والقبح صفتان عرضيتان قابلتان للتغير والانقلاب، فقد يكون الشيء حسناً

---

(١) راجع: الإرشاد ص٢٣٣، والدكتور الجليند: قضية الخير والشر ص٢٥٢.

(٢) الإرشاد ص٢٣٣.

(٣) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد ص٧٦، مكتبة الحسين التجارية مصر.

(٤) الاقتصاد ص٦٠.

(٥) راجع: محمود سلامة: قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية ص١٧٤.

(٦) راجع: أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص١٦١.

في شريعة ما، فتأتي شريعة تنسخ الأولى وتجعل نفس الشيء قبيحاً[١]، وقد يكون الفعل حسناً في حال، وقبيحاً في حال أخرى، ومثال ذلك القتل، فهو قبيح إن كان اعتداءً، وهو حسن إن كان قصاصاً، وعليه فلو كان الحسن والقبح عقليان ـ كما يرى المعتزلة وغيرهم ـ لما تغير الحكم من حال إلى حال في نفس الفعل، **فالفيصل والحاكم في هذه المسألة ـ كما يرى الأشاعرة ـ الشرع؛ فما أمر به كان حسناً، وما نهى عنه كان قبيحاً**[٢].

ومن الأدلة التي اعتمد عليها الأشاعرة في إثبات صحة مذهبهم أذكر:

الدليل الأول:

لو قدرنا إنساناً قد خلق تام الفطرة، كامل العقل دفعة واحدة، ولم يكتسب أخلاقاً وآداباً بعينها، ولم يتلق تعليماً، وعرضت عليه قضيتان اثنتان:

الأولى: أن الاثنين أكثر من الواحد.

الثانية: أن الكذب قبيح ويستحق فاعله اللوم عليه، فهذا الإنسان لن يتوقف في الأولى، لكنه سيتوقف في الثانية، وهذا دليل على بطلان القول: إن في الأفعال حسناً أو قبحاً ذاتيان يدركهما العقل[٣].

الدليل الثاني:

إن الصدق إخبار عن أمر ما على ما هو به، والكذب إخبار عن أمر ما على خلاف ما هو به، فمن يدرك هذه الحقيقة لا يخطر في باله كون الصدق حسناً أو

---

(١) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٥١١.

(٢) راجع: شرح المقاصد ٤/ ٢٨٣، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٩م، تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة.

(٣) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٧١ ـ ٣٧٢.

الكذب قبيحاً، فلا يدخل الحسن والقبح في صفاتهما الذاتية، ومن الأخبار التي هي كاذبة ما يثاب عليها مثل إنكار الدلالة على نبي هارب، فلم يدخل كون الكذب قبيحاً في حد الكذب ولا لزمه في الوجود، وكذلك الحال في حد الصدق[1].

إذاً فأحياناً يكون الصدق قبيحاً يلام عليه، ويكون الكذب حسناً يثاب عليه، وبذلك يبطل كون الفعل حسناً أو قبيحاً في ذاته، أو أن له صفة تجعله حسناً دائماً[2].

رأي الرازي في الحسن والقبح:

تطور مذهب الأشعري في الحسن والقبح على يد الجويني مروراً بالغزالي إلى أن وصل الأمر إلى الرازي، فصرح بالتحسين والتقبيح العقليين في آخر مؤلفاته مخالفاً الأشعري وموافق المعتزلة، ولقد مر الإمام الرازي بمراحل مختلفة في موقفه من الحسن والقبح، فمرة يكون أشعرياً، ومرة معتزلياً، ومرة يخالف الاثنين معاً ويأتي برأي جديد.

ويمكن أن نقول: إن الرازي مر بثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى: كان الرازي فيهـا **متابعاً للأشعري** في القول: إن الحسن والقبح شرعيان حيث يقـول «مذهب أهل الحق. . . إذا ورد الإذن بالفعل يسمى حسناً، وإذا ورد النهي عنه يسمى قبيحاً، ومذهب الجمهور من الفرق الضالة أن حسن الأفعال وقبحها لصفات ثابتة فيها»[3].

---

(١) راجع: الدكتور أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٢) راجع: الشهرستاني نهاية الإقدام ص٣٧٢، ود/ محمد حسيني أبو سعدة: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص٣٩٤، وراجع: المواقف ص٣٢٥، مكتبة المتنبي القاهرة.

(٣) الرازي: الإشارة ٣٣ ـ ب نقلاً عن أ/ الزركان: فخر الدين الرازي ص٥١٥، وراجع: هذا الرأي في التفسير الكبير ١٤/ ٢٧٦.

المرحلة الثانية: يرى فيها الرازي أن الحسن والقبح يطلق بثلاثة اعتبارات:

الأول: أن يكون الشيء ملائماً للطبع كالعدل، أو منافراً له كالظلم، وهما بهذا المعنى عقليان(١).

الثاني: أن يكون الشيء صفة كمال كالعلم، أو صفة نقص كالجهل، وهما عقليان بهذا التفسير(٢).

الثالث: أن يكون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم، وهو بهذا المعنى شرعي، يقول الرازي: «وهو بهذا المعني شرعي عندنا خلافاً للمعتزلة»(٣).

أما الحجج التي استند إليها الرازي لإثبات صحة قوله هذا فهي:

الحجة الأولى: التكليف بما لا يطاق جائز، لأن الله تعالى كلف الكافر بالإيمان مع علمه أنه لا يؤمن، ولو كان هذا التكليف قبيحاً في ذاته لما فعله الله؛ لأن الله لا يفعل القبيح(٤).

الحجة الثانية: لو قبح شيء لقبح إما من الله تعالى، أو من العبد، والقسمان باطلان، فلا يقبح من الله بالاتفاق، ولا يقبح من الإنسان لأنه مجبر، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء، وهذا بناء على قول الرازي بأن الإنسان مجبر(٥).

الحجة الثالثة: أن الكذب قد يحسن إذا أنجى بريئاً من ظالم، فلو كان الكذب

---

(١) راجع: المحصل ص٤٧٨ ـ ٤٧٩، والمحصول ١/ ١٢٣، والأربعين ١/ ٣٤٦.

(٢) راجع: السابق نفس الصفحة.

(٣) المحصل ص٤٧٩، وراجع: الأربعين ١/ ٣٤٦، وأ/ الزركان: فخر الدين الرازي ص٥١٥.

(٤) راجع: المحصل ص٤٧٩، وأ/ الزركان: فخر الدين الرازي ص٥١٦.

(٥) راجع: المحصل ص٤٨٠، والزركان فخر الدين الرازي ص٥١٦، والأربعين ١/ ٣٤٩.

قبيحاً لما حسن في حال ما[١].

المرحلة الثالثة: القول: إن التحسين والتقبيح عقليان، ونجد هذا الرأي في أواخر كتبه وهما: المعالم، والمطالب العالية، حيث يقول: «أطبقت المعتزلة والكرامية على إثبات تحسين العقل وتقبيحه، وأطبقت الفلاسفة والجبرية على إنكاره، والمختار عندنا أن تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة إلى العباد معتبر، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل»[٢]، ويؤكد ذلك في «المعالم» حيث يقول: «مذهبنا أن الحسن والقبح ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل، وأما في حق الله تعالى فهو غير ثابت ألبتة»[٣]، فالرازي يفرق بين أفعال الله وأفعال العباد، فأفعال الله تعالى لا تدخل تحت معايير التحسين والتقبيح، أما أفعال العباد فهي يحكم عليها بالتحسين والتقبيح، والعقل يحكم عليها، والرازي بهذا الرأي يكون مخالفاً لرأي الأشعري، ومتابعاً لمذهب المعتزلة، لكن المتأخرين منهم أي مذهب القاضي عبد الجبار القائل بالوجوه[٤]، أي أن الحسن يحسن لوجوه عائدة إليه، وأن القبيح إنما يقبح لوجوه عائدة إليه، ويفسر الرازي معنى القول بالوجوه بما يلي: «لا شك أن الإنسان قد يلتذ بتناول الخل، إلا أن المقتضي لحصول تلك اللذة ليس هو تناول الخل فقط، بل الموجب له مجموع أمور مثل أن يكون قد تقدم أكل طعام طيب الدسم، وأن تكون المعدة قوية، فعند تقدم ذلك الأكل يكون الخل لذيذاً لمثل هذه المعدة.

إذا عرفت هذا، فالمعتزلة قالوا: نحن لا نقول: إن المقتضي للقبح في القتل

---

(١) راجع: المحصل ص٤٨٠ ـ ٤٨١.

(٢) المطالب العالية ٣/ ٢٨٩.

(٣) المعالم ص٦٣.

(٤) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٥١٧.

كونه قتلاً فقط، وإنما المقتضي مجموعة أمور، وهو كونه ألماً واقعاً لا لأجل جناية سابقة، ولا لأجل عرض لاحق، وكذا القول في سائر الأشياء الحسنة والقبيحة»[1]، واستدل الرازي بثلاثة أدلة لإثبات صحة الرأي الذي انتهى إليه، **وهذه الأدلة هي**:

الدليل الأول: نحن نعلم بالضرورة أن لنا محبوباً وأن لنا مبغوضاً، ولا يجب أن يكون كل محبوب إنما كان محبوباً لإفضائه إلى شيء آخر، كما أنه لا يجب أن يكون كل مبغوض إنما كان مبغوضاً لإفضائه إلى شيء آخر، وإلا لزم التسلسل أو الدور، وهما محالان وباطلان، لذا لا بد من القطع بوجود ما يكون محبوباً لذاته لا لغيره، وأيضاً وجود ما يكون مبغوضاً لذاته لا لغيره، وبالتأمل يكون المحبوب لذاته هو اللذة والسرور ودفع الألم، والمبغوض لذاته الألم والغم، فهذا الحكم ثابت في العقل سواء جاء الشرع أم لا، فاللذة والسرور وما يفضي إليها محكوم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بداهة العقل، والألم والغم وما يؤدي إليها أمور مستقبحة، لأن الفطرة البشرية تستقبح كل مؤلم مؤذ، أما إن كان السرور واللذة يقودان إلى غم وألم كالزنا مثلاً، فالعقل يستقبحه؛ لأنه يتعقب ألماً، إذاً فالفعل هو الذي حسن وهو الذي قبح.

الدليل الثاني: يفسر القائلون بالحسن والقبح الشرعيين القبح بأنه الذي يلزم من فعله حصول العقاب، والرازي يرفض قولهم هذا ويقول لهم: «هل تسلمون أن العقل يقتضي وجوب الاحتراز عن العقاب، أو تقولون: إن هذا الوجوب لا يثبت إلا بالشرع؟ فإن قلتم بالأول فقد سلمتم أن الحسن والقبح في الشاهد ثابت بمقتضى العقل، وإن قلتم بالثاني فحينئذ لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب إلا بإيجاب آخر، وهذا الإيجاب معناه أيضاً ترتيب العقاب، وذلك يوجب التسلسل في ترتيب

(١) المطالب العالية ٣/ ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

هذه العقابات وهو باطل، فثبت أن العقل يقضي بالحسن والقبح في الشاهد»[١].

الدليل الثالث: إن الناس قبل ورود الشرائع مطبقون على حسن مدح المحسن وحسن ذم المسيء، وهذا دليل على أن العقل يقضي على الأشياء إما بالحسن وإما بالقبح[٢].

هذه هي الأدلة التي اعتمد عليها الرازي لإثبات صحة ما ذهب إليه في آخر كتبه، وهو بهذا القول ـ كما يقول الزركان ـ «يعد أحد أتباع طائفة من المعتزلة قالت بالوجوه، لأنه قد ناصر رأيها في آخر ما ألف»[٣].

*** تعقيب:**

نستطيع القول بعد العرض السابق لمذهب كل من المعتزلة والأشاعرة والإمام الرازي: إنه قد حدث تطور في هذين المذهبين، فبينما ذهب أوائل المعتزلة إلى القول: إن الحسن والقبح صفات ذاتية في الأشياء، نجد المتأخرين منهم قد قالوا بالوجوه، وكذلك الأمر بالنسبة للأشاعرة، فمتقدمو الأشاعرة قالوا: إن الحسن والقبح شرعيان، وأن العقل لا يدل على حسن شيء ولا على قبحه، في حين نجد المتأخرين منهم بدؤوا بالميل نحو قول متأخري المعتزلة، وكان على رأسهم الإمام الرازي، فقد انتهى إلى القول: إن الحسن والقبح عقليان.

وقبل أن أختم الحديث عن هذه المسألة لا بد من توضيح أمر، وهو أن المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة أصابوا في جانب، وأخطؤوا في جانب آخر، فإطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع أمر

---

(١) المعالم ص٦٤، وراجع: المطالب العالية ٣/ ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٢) راجع: المطالب العالية ٣/ ٢٨٩، والزركان: فخر الدين الرازي ص٥١٩.

(٣) الزركان: فخر الدين الرازي ص٥٢٠.

خاطئ، وكذلك إلغاء دور العقل في معرفة الحسن والقبح أمر خاطئ أيضاً، فالعقل والشرع يعلمان قبح وحسن الأفعال، فالأفعال تقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الأفعال المشتملة على المصلحة أو المفسدة، وهذه تدرك بالعقل والشرع، مثال ذلك العدل، فهو مصلحة للعالم، أما الظلم فهو مفسدة، معرفة ذلك لا تتوقف على ورود الشرع، ولكن مرتكب القبيح من هذا النوع لا يعاقب عليه قبل ورود الشرع؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: ١٥].

النوع الثاني: الأفعال التي تكتسب صفة الحسن والقبح بخطاب الشرع، فما أمر به الشرع صار حسناً، وما نهى عنه صار قبيحاً.

النوع الثالث: الأفعال التي يأمر الشارع بها الإنسان ليمتحنه هل يطيع أم يعصي، ولا يكون المراد فعل المأمور به، مثاله: أمر الله تعالى لسيدنا إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾[الصافات: ١٠٣]، حصل المقصود، فجاء الفداء بالذبح.

فالحكم منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والنوع الثاني لم يفهمه المعتزلة، لذلك قالوا بالحسن والقبح الذاتيين في الأفعال[1]، أي النوع الأول فقط، أما الأشاعرة فهم يرون أن الشريعة كلها من قسم الامتحان (النوع الثالث) وعليه قالوا بالحسن والقبح الشرعيين.

والرأي الصواب أن الحسن والقبح يقسم إلى قسمين اثنين:

الأول: أن يكون الفعل ملائماً للفاعل، نافعاً له، أو يكون ضاراً له، وهذا يعرف بالعقل.

---

(١) راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٧١، والدكتور الجليند: قضية الخير والشر ص٢٦١ ـ ٢٦٢.

الثاني: أن يكـون الفعل سبباً للذم والعقاب، وهو محل الخلاف، فذهب المعتزلة إلى أنه يعلم بالعقل، وأن فاعله يستحق العقاب في الآخرة حتى وإن لم يأت رسول، أما الأشاعرة فقالوا: لا حسن ولا قبح قبل مجيء الرسول ﷺ، أما مذهب جمـهور أهل السنة أن القبائح كلها مثل الظلم والشرك والكذب والفواحش قبيحة قبل مجيء الرسول ﷺ، ولكن العقوبة لا تستحق إلا بمجيء الرسول ﷺ[1]، وهذا الرأي هو الأسلم في هذه المسألة.

* * *

(١) راجع: مجموع الفتاوى ابن تيمية ٨/ ٦٧٧، ٦٨٦، ١١/ ٦٧٦ ـ ٦٧٧، د/ عبد الرحمن وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٢٠ ـ ١٣٢٢.





الفصل الثالث

النبوات

*** تمهيد:**

النبوة من القضايا الأساسية في العقيدة، فهي مصدر الدين، ومن أركان العقيدة الإسلامية الإيمان بجميع الأنبياء والرسل عليهم السلام، والإيمان بجميع ما أنزل عليهم من الكتب السماوية، قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾[البقرة: ٢٨٥].

ولقد أمرنا الله تعالى أن نؤمن بجميع الأنبياء والرسل دون أن نفرق بين أحد منهم، قال تعالى: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[آل عمران: ٨٤].

فالإيمان بالله تعالى يقتضي الإيمان برسله الذين أخبر عنهم في كتابه الكريم، والأنبياء والرسل جميعاً أفراد من البشر اصطفاهم الله تعالى لهداية الناس إلى الحق، وجعلهم نماذج كاملة للاقتداء بهم وأمرنا بطاعتهم، ولقد أوجب علينا الإيمان بهم دون تفريق، فكلهم أوتي النبوة اصطفاء من الله تعالى لأداء رسالة معينة، وهي الدعوة إلى توحيد الله وعبادته(١).

---

(١) راجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: في علم الكلام مذاهب وقضايا ص١٤٥، ط: ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

ولقد تناول العلماء عقيدة النبوة بالدراسة والبحث، ومن هؤلاء العلماء نذكر الإمام فخر الدين الرازي، حيث نجده يتعرض للحديث عن مسائل وقضايا النبوة في أغلب كتبه إن لم يكن في كتبه جميعاً، كما نجده وقد أفرد كتاباً خاصاً سماه «النبوات» ضمنه آراءه في قضايا النبوة، كما أفرد كتاباً آخر للحديث عن «عصمة الأنبياء».

وبذلك يتضح اهتمام الرازي بعقيدة النبوة، وسنحاول في هذه الفصل معرفة رأي الرازي في بعض القضايا، منها تعريفه للنبوة وحقيقتها، وهل هي واجبة أم جائزة؟ ورده على المنكرين للنبوة، وإثبات النبوات بشكل عام، ونبوة سيدنا محمد ﷺ بشكل خاص، مع ذكر صفات الأنبياء وعصمتهم والمفاضلة بينهم، وسأتطرق للكلام عن المعجزة والكرامة والفرق بينهما، وسأفرد مبحثاً خاصاً للكلام عن معجزة القرآن الكريم.

معنى النبوة والرسالة:

بحث علماء الكلام مسألة النبوة من جانبين اثنين: الأول نظري ويتعلق بمعنى النبوة، وإمكانيتها وحاجة الناس إليها، والمعجزة، والثاني الجانب التطبيقي في وقوع الرسالة، والكلام عن بعثة النبي ﷺ ورسالته[1].

تعريف النبوة:

لغة: مأخوذة من النبأ وهو الخبر[2]، والنبي مشتق من النبأ أو من النبوة،

---

(١) راجع: د/ حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، ص٣٢٩.

(٢) ابن منظور لسان العرب ٦/ ٤٣١٥، وراجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٦٧، والتفسير الكبير ١٦/ ٦ ـ ٧، وراجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: النبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي ص١٣، الناشر مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

والمعنى أن الله ﷻ أطلعه على غيبه، وأعلمه أنه نبيه، فهو نبي مخبر عما بعثه الله تعالى به، ومبيناً بما أطلعه الله عليه.

ومن معانيها أيضاً: الشيء المرتفع، أي له رتبة شريفة[١]، وكونه رفيع القدر عند الله تعالى[٢].

وفي الاصطلاح الشرعي النبوة: «من الإنباء وهو الإعلام، فمن أعلمه الله ﷻ بما يكون قبل أن يكون أو أوحى إليه منبئاً له بأمر ما فهو نبي بلا شك»[٣].

ويعرف الإمام الرازي الأنبياء بقوله: «هم الذين أعطاهم الله تعالى من العلوم والمعارف ما لأجله بها يقدرون على التصرف في بواطن الخلق وأرواحهم، وأيضاً أعطاهم من القدرة والمكنة ما لأجله يقدرون على التصرف في ظواهر الخلق، ولما استجمعوا هذين الوصفين لاجرم كانوا هم الحكام على الإطلاق»[٤].

والنبي: «إنسان ذكر حر سليم عن منفر طبعاً، أوحي إليه بشرع يعمل به، وإن لم يؤمر بتبليغه. والرسول يُعرّف بهذا إلا أننا نقول: وأوحي إليه بشرع يعمل به، وأمر بتبليغه»[٥]، وعرفه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بقوله «النبي هو الذي ينبئه الله وهو ينبئ بما أنبأه الله به»[٦]، «**والأنبياء**: ينبئهم الله فيخبرهم بأمره ونهيه وخبره، وهم

---

(١) ابن منظور لسان العرب ٦/ ٤٣١٦، وراجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٦٧.

(٢) راجع: الإمام الرازي: التفسير الكبير ١٥/ ٣٨٠.

(٣) ابن حزم: الفصل في الملل الأهواء والنحل ٥/ ١٢.

(٤) التفسير الكبير ١٣/ ٥٤ ـ ٥٥.

(٥) الباجوري: شرح جوهرة التوحيد ص١٧.

(٦) ابن تيمية: النبوات ص١٧٢، دار الفتح.

ينبئون المؤمنين بهم، ما أنبأهم الله به من الخبر والأمر والنهي»[١].

تعريف الرسالة:

لغة: التوجيه بأمر ما، فالرسول يتابع أخبار الذي بعثه، أو يقوم بما أمره به مُرْسِله[٢]، ويرى الرازي أن الرسول: «اسم للماهية من غير بيان أن تلك الماهية واحدة أو كثيرة، والألف واللام لا يفيدان إلا الوحدة، لا الاستغراق، بدليل أنك تقول: الإنسان هو الضحاك، ولا تقول: كل إنسان هو الضحاك، ولا أيضا هذا الإنسان هو الضحاك، وإذا ثبت أن لفظ الرسول لا يفيد إلا الماهية وثبت أن الماهية محمولة على الواحد وعلى الاثنين؛ ثبت صحة قوله: ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[الشعراء: ١٦]»[٣].

ويرى الرازي أيضاً أنه قد يكون معنى الرسول الرسالة[٤].

وفي الاصطلاح: الرسول: «هو من أرسله الله تعالى لتبليغ التكاليف»[٥]، ولا تتم الرسالة إلا بأركان: «المرسل، والمرسل، والرسالة، والمرسل إليه. والمقصود من الإرسال: إقدام المرسل إليه على القبول والتصديق، فأول شخص أتى بالتصديق هو الذي يتم به الإرسال...»[٦].

ومن ثم نقل الإمام الرازي آراء العلماء واختلافهم في النبي والرسول وهل

---

(١) المرجع السابق ص١٧٣.

(٢) راجع: لسان العرب ٣/ ١١٤٥.

(٣) التفسير الكبير ٢٤/ ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤) راجع: التفسير الكبير ٢٤/ ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٥) التفسير الكبير ١٥/ ٣٨٠.

(٦) الرازي: التفسير الكبير ٢٦/ ٢٧٩.

هما بمعنى واحد، أو معنيين، وحصر آراءهم في ثلاثة أقوال[1]:

الأول: أنهما بمعنى واحد بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾[الحج: ٥٢] فأثبت لهما الإرسال معاً، لذلك لا يكون النبي إلا رسولاً ولا الرسول إلا نبياً، وقال بذلك الفلاسفة[2]، والمعتزلة[3]، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) لا يرى ثمة فارقاً بين النبي والرسول في الاصطلاح، فيقول: إن الذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً في الاستعمال، فلو أثبت أحدهما ونفى الآخر لتناقض الكلام[4]، واحتج المعتزلة على فساد القول الثالث بوجوه[5]: أحدها: لقد دلت الآية على أن النبي ﷺ قد يكون مرسلاً، مثالها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ﴾[الأعراف: ٩٤].

ثانيها: خاطب الله تعالى الرسول محمد ﷺ مرة بالنبي ومرة بالرسول، وهذا دليل على أنه لا منافاة بين الأمرين، وعلى القول الثالث المنافاة حاصلة.

وثالثها: لقد نص الله تعالى على أن محمداً ﷺ خاتم النبيين.

ورابعها: إن اشتقاق لفظ النبي إما من النبأ وهو الخبر، أو من قولهم نبأ إذا

---

(١) السابق ١/ ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) راجع: د/ عبد الفتاح أحمد الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف ص١١، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، مطبوعات قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٦٧ ـ ٥٦٨.

(٤) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٦٨، والمغني ١٥/ ٩، د/ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٤٧٥، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧١م، د/ علي عبد الفتاح المغربي: النبوة والأنبياء ص١٥.

(٥) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢٣/ ٢٣٦.

ارتفع، والمعنيان لا يحصلان إلا بقبول الرسالة.

فمجرد الفعل لا يدل على اختلاف الجنسين، فالله تعالى فصل بين نبينا ﷺ وغيره، وهذا لا يدل على أن نبينا ﷺ ليس من الأنبياء، كما أنه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان، وهذا لا يدل على أنهما ليس من الفواكه، وكذلك هنا[١].

الثاني: بينهما خصوص وعموم فاجتمعا في النبوة من حيث الاطلاع على الغيب، وافترقا في أن الرسول مأمور بالإنذار والإعلام والتبليغ، فكل رسول نبي وليس كل نبي يكون رسولاً.

واستدلوا على ذلك بالآية السابقة وقالوا: إنه ورد فيها الاسمان النبي والرسول، ولو كانا شيئاً واحداً لما تكرر ذكرهما بنفس الآية، وإلى هذا مال شارح الطحاوية[٢].

الثالث: الرسول هو الذي حدث وأرسل أي جاء بشرع مبتدأ، أما النبي فهو الذي لم يرسل لكنه ألهم أو رأي في المنام، أي لم يأت بشرع، حتى لو أمر بالإبلاغ أو الإنذار، وقال بذلك البغدادي (ت٤٢٩هـ)[٣]، والبياضي[٤].

والذي **مال إليه الإمام الرازي هو أن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً**، حيث يقول: «فاعلم أن شيئاً من تلك الوجوه ـ يقصد بها الوجوه التي أبطل بها المعتزلة القول الثالث ـ لا يبطله»[٥]، والآية السابقة دليل على صحة هذا القول، فقد

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٥٦٢.

(٢) راجع: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٥٥.

(٣) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٨٤، والفرق بين الفرق ص٣٤٢.

(٤) راجع: البياضي: إشارات المرام ص٣٣٣.

(٥) راجع: التفسير الكبير ٢٣/ ٢٣٦.

عطف الله تعـالى النبي على الرسول، وهذا يوجب المغايرة، فهو من باب عطف العام على الخاص(١).

ويستـدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿ وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[الزخرف: ٦]، وهذا دليل على أنه كان نبياً، ثم جعله الله مرسلاً، وهذا دليل على صحة القول الثاني.

ومن ثم يذكر الرازي أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، وأن عدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر، ويستدل على ذلك بما جاء عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن عدد الأنبياء فقال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، والرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر، أولهم آدم وآخرهم محمد ﷺ»(٢).

ثم يذكر الرازي الأقـوال في الفرق بين النبي والرسول، فيجمعها في ثلاثة أقوال هي(٣):

الأول: الرسـول هو من جمع إلى المعجزة الكتاب، المنزل عليه، والنبي لم ينزل عليه كتاب، وإنما أمر أن يدعو إلى كتاب من قبله.

الثاني: الرسول هو صاحب المعجزة والكتاب أو ينسخ شرع من قبله، أما النبي فليس كذلك.

الثالث: الرسول هو من يأتيه الملك ظاهراً ويأمره بالدعوة، أما النبي فهو من يرى في النوم كونه رسولاً، أو يخبره أحد من الرسل بأنه رسول الله فهو النبي الذي لا يكون رسولاً «وهذا هو الأولى»(٤).

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢٣/ ٢٣٦.

(٢) مسند الإمام أحمد ١٦/ ٢٦٠ عن أبي ذر.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٢٣/ ٢٣٦.

(٤) راجع: التفسير الكبير ٢٣/ ٤٩.

وأرى أن الرأي الراجح هو الرأي القائل بالفرق بين النبي والرسول، وأن بينهما خصوصاً وعموماً، وهو رأي الأشاعرة والإمام الرازي، وبذلك يكون الإمام الرازي قد وافق أصحابه الأشاعرة وخالف المعتزلة.

طبيعة النبوة وحقيقتها:

النبوة مجرد هبة من الله تعالى واجتباء منه واصطفاء، قال تعالى: ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ﴾[طه: ١٣]، وقرر ذلك علماء المسلمين من مختلف المذاهب الإسلامية، فهي هبة غير مكتسبة[١].

والنبوة عند الرازي هبة من الله تعالى، ويستدل الرازي على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾[طه: ١٣]، فقوله تعالى: ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ﴾ يدل على أن هذا المنصب العلي إنما حصل لأن الله ﷻ اختاره له ابتداء، لا لأنه استحقه على الله تعالى[٢]، ويذكر الرازي في تفسير معنى «الاصطفاء» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[آل عمران: ٣٣] أن معنى (اصطفى)، في اللغة: اختار، فيكون اصطفاء الله تعالى لهم، أي جعلهم صفوة خلقه، تمثيلاً بما يشاهد من الشيء الذي يصفى وينقى من الكدورة، ويقال على ثلاثة أوجه: صَفْوة، وصِفْوة، وصُفْوة، ونظيره قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى﴾[الأعراف: ١٤٤].

---

(١) راجع: الباجوري: شرح جوهرة التوحيد ص٢٨٧، د/ حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي ص٣٢٩، وراجع: ابن تيمية: منهاج السنة ٢/ ٤١٦ حيث قال: «الذي عليه جمهور سلف الأمة وأئمتها وكثير من النظار: أن الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس والله أعلم حيث يجعل رسالته»، وراجع: د/ عبد الفتاح المغربي: النبوة والأنبياء ص١٦.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢٢/ ١٩.

وللاصطفاء معنيان اثنان:

الأول: إن الله تعالى اصطفى دينهم وشرعهم وملتهم.

الثاني: إن الله تعالى صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالخصال الحميدة.

يقول الرازي: «وهذا القول أولى لوجهين اثنين»:

الأول: أنا لا نحتاج فيه إلى الإضمار.

الثاني: موافقته لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[الأنعام: ١٢٤].

فالنبوة لا تحصل بالاكتساب، وهو بهذا الرأي موافق لجمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة.

حكم بعثة الأنبياء: في المسألة رأيان:

الرأي الأول: بعثة الرسل واجبة عقلاً، ويمثل هذا القول المعتزلة، والفلاسفة، والشيعة، أما المعتزلة فيقولون بوجوب البعثة على الله تعالى بناءً على قولهم باللطف، والصلاح والأصلح، والحسن والقبح العقليين، تبعاً لأصل مذهبهم في العدل، فبعثة الرسل متى حسنت، وانتفت كل وجوه القبح، وكان فيها صلاح المكلفين، فقد وجب على الله إرسال الرسل، ومن العدل أن لا يخل الله بما هو واجب عليه[1]، يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): «اعلم أنه إذا صح أن الذي

---

(١) راجع: المغني ١٥/ ٢٥ وما بعدها، ١٥/ ١٢٢، ١٩ ـ ٢٠، ٩٧ ـ ٩٨، وشرح الأصول الخمسة ص٥٦٣ ـ ٥٦٤، وراجع: عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية ص٩٤ ـ ٩٦، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م، وراجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٤١٧، والآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٢٧، والباجوري: شرح جوهرة التوحيد ٢٦٩، وراجع: د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين ص١٧٤، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

يبعث له الرسول هو ما ذكرناه من تعريف المصالح من الوجوه التي بيناها، فلا شبهة في أن ذلك واجب، كما أنه تعالى إذا كلف فلا يجب التمكين وإزاحة العدل بالألطاف وما شاكل ذلك»[١].

أما الفلاسفة، فيقولون بالوجوب بناءً على قولهم بالحكمة الإلهية، والنبوة سبب للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية[٢].

الرأي الثاني: بعثة الرسل جائزة عقلاً، والقائلون بهذا الرأي هم أهل السلف[٣]، والأشاعرة[٤]، والماتريدية[٥]، والصوفية[٦]، ويذكر الأستاذ الدكتور

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ١٥/ ٦٣.

(٢) راجع: ابن سينا: الشفاء ٢/ ٤٤١ ـ ٤٤٣، تحقيق الأستاذين: آب قنواتي، وسعيد زايد، راجعه: د/ إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م، الإشارات والتنبيهات ٣/ ٢٢٢٦، القاهرة ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م، وراجع: د/ عبد الفتاح أحمد الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف ص٢٩. مطبوعات قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، الناشر مكتبة الزهراء، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، وراجع: أبكار الأفكار ٤/ ٢٧.

(٣) راجع: شرح العقيدة الطحاوية ص٧٤، وابن تيمية: النبوات ص١٨٨، بيروت، ط: ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

(٤) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٨٤ ـ ٨٥، والباقلاني: الإنصاف ص٦١، والتمهيد ص١٠٩ ـ ١١٠، والجويني: الإرشاد ص٢٦٠، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٩٥، القاهرة، ط: ١٩٦٦م، والإيجي والمواقف ص٣٤٢.

(٥) راجع: النسفي (أبو المعين): بحر الكلام ص٥٩، القاهرة ١٩٢٢م، والعقائد النسفية ص١٠٩، وسعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص١٦٤، طبعة المثنى، بغداد، ط: ١٣٢٦هـ، وراجع: د/ حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي ص٣٢٩ ـ ٣٣٠، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

(٦) راجع: القشيري: الرسالة القشيرية ص٧، بيروت، (د. ت)، الهجويري: كشف المحجوب =

حسن الشافعي ـ حفظه الله ـ أن أقوى دلائل الجواز هو الوقوع، حيث يقول: «أحسب أن أعظم أدلة الجواز هو ثبوت الوحي والنبوة كظاهرة تاريخية، قد لا يقوى على إنكارها من لا يؤمن بنبي معين، أو بأي نبي على الإطلاق»[(١)].

أما الإمام الرازي فنجد له عدة مواقف أو آراء في هذه المسألة:

الرأي الأول: يرى أن النبوة ضرورية، وهو بهذا الرأي يوافق الفلاسفة والمعتزلة، ونجد هذا الرأي في كتابه «المباحث المشرقية»، **حيث يرى فيه أن النبوة ضرورية لمنفعة الناس،** فالإنسان مدني بالطبع لا يستطيع العيش لوحده، لذا فهو يحتاج لقانون وشريعة تنظم حياته، ومعاملاته مع الآخرين، والنبي هو الذي يسن للناس سنناً بأمر الله تعالى، وإذنه ووحيه، فحياة الناس في الجماعة تقتضي وجود النبي، فمن غير المعقول أن يترك الناس دون قانون ينظم حياتهم، ويحكم معاملاتهم بالعدل، لئلا يظلم بعضهم بعضاً، وهذا النبي يكون مؤيداً بالمعجزات لينقاد له الناس.

إذن فحاجة الإنسان إلى النبوة أشد من حاجته إلى إنبات الشعر على الحواجب، وتقعير الأخمص من القدمين، فمن غير المعقول أن تقتضي العناية مثل هذه المنافع ولا تقتضي النبوة التي بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم[(٢)].

= ٢/ ٤٧٦، ترجمة: د/ سعاد عبد الهادي، مطبوعات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

(١) الدكتور حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي ص٣٢٩، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، وقارن مع المواقف الإيجي ص٣٤٢.

(٢) راجع: الرازي: المباحث الشرقية ٢/ ٥٢٣ ـ ٥٢٤، وقارن مع أ/ الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٥٥٠، ود/ فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ص٤٠٦، وابن سينا: =

وهذا الرأي هو في الواقع كما يقول ـ أحد الباحثين[١] ـ مأخوذ من كتابي ابن سينا الشفاء والنجاة.

الرأي الثاني: لكن الرازي لم يرتض هذا الرأي في «شرح الإشارات» فانتقد القول بوجوب إرسال الرسل على الله تعالى، مع التأكيد على أن الله تعالى يفعل الخير، وأن الخير للناس في بشريعة تنظم حياتهم، ولكن هذا كله لا يعني وجوب أن يبعث الله رسولاً شريعة، يقول الرازي: «ليس كل ما كان أصلح لهذا العالم وجب حصوله في هذا العالم، فإن أهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان أصلح من أن يكونوا على ما هم عليه الآن، مع أن ذلك لم يوجد، فإذا كان كذلك جاز أن يقال: وجود النبي أصلح من عدمه مع أنه لا يوجد أصلاً»[٢].

وفي آخر كتب الرازي وهو «المطالب العالية» نجده يصرح بأن المقصود الأصلي للنبوة والرسالة هو توجيه الناس ودعوتهم إلى الطريق الحق، وترك الإقبال على الدنيا إلى الإقبال على الآخرة، وهم بحكم معيشتهم في هذه الدنيا محتاجون إلى مصالحها، وإلى تنظيم علاقاتهم، فكان للنبي خوض في هذا الباب، لكن بطريق التبع، لا بطريق الأصل[٣].

ويؤكد الرازي في «التفسير الكبير» على أن وجوب إرسال الرسل يعني

= النجاة ص٣٠٣ ـ ٣٠٨ يكاد يكون نفس الرأي، نشر مصطفى البابي الحلبي مصر ـ سنة ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

(١) راجع: أ/ الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه ص٥٥٠.

(٢) الرازي: شرح الإشارات ٢/ ١٠٦.

(٣) راجع: المطالب العالية ٨/ ١١٥، والنبوات ص١٧٥، والزركان: فخر الدين الرازي ص٥٥١.

وجوب الفضل والكرم والرحمة[١].

إذن فالرازي في رأيه الأول كان موافقاً للمعتزلة والفلاسفة القائلين بوجوب بعثة الأنبياء، ويكاد يكون الرازي ناقلاً لرأي ابن سينا (ت٤٢٨هـ) بحذافيره، وبألفاظه تقريباً كما يقول الزركان، لكنه ما لبث أن نقد القول بالوجوب كما رأينا في شرح الإشارات، **وذهب إلى جواز بعثة الأنبياء**، وبذلك يكون موافقاً لأهل السنة من الأشاعرة وغيرهم، ولقد وجدناه في آخر كتبه يصرح بأن وظيفة الأنبياء هي تنبيه الناس إلى الطريق الحق، طريق الله تعالى، وجعلهم يعملون للدار الآخرة.

والذي أراه صحيحاً أن **النبوة جائزة وممكنة**، وهي **غير واجبة على الله تعالى**، لكن كان من الأفضل عدم البحث في مثل هذه الأمور، فما دامت النبوة قد حدثت ووقعت، فلا ضرورة أبداً لبحث هل هي ممكنة أو واجبة، وإثارة الخلافات التي لا طائل منها، إلا زرع الفرقة بين أبناء العقيدة الواحدة.

الحاجة إلى الأنبياء:

الحاجة إلى الأنبياء مسألة مسلمة ولا مجال للشك أو التردد فيها، فلا تصلح حياة الناس ولا يصلح لهم دين، ولا تنتظم حالهم إلا بالأنبياء، فالإنسان مدني بالطبع، والاجتماع مظنة التنازع المفضي إلى التقاتل، فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة في الطاعات وزاجرة عن السيئات[٢] كما يقول الرازي، فحاجة الناس إلى النبوة أشد من حاجتهم إلى إنبات الشعر على الحواجب وتقعير الأخمص من القدمين[٣].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٧/ ١٨٥.

(٢) راجع: الرازي: المحصل ص٢١٥.

(٣) راجع: الرازي: المباحث المشرقية ٢/ ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

فالرسالة ضرورية للعباد وحاجتهم لها فوق حاجتهم إلى كل شيء، ففيها صلاح للعالم وللعباد، قال الله ﷻ: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[الأنعام: ١٢٢][1].

ويمكن توضيح حاجة الناس إلى الأنبياء فيما يلي:

١ ـ أراد الله من الإنسان اعتقاداً صحيحاً وسلوكاً قويماً ليحقق المصلحة والسعادة له، وهذا لا يستقل الإنسان بحسه في أن يدركه، لذلك اختار الله رجالاً واصطفاهم بتبليغ هدايته، ومنهجه إلى الناس[2]، وتوضيح ما ينبغي اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته[3]، فلو ترك الناس من غير تنبيه وإرشاد لضلوا وتاهوا بسبب اندفاعهم وراء شهواتهم وغرائزهم[4]، فالعقل وإن كان عمدة التكليف وبه يعرف الله، ويفهم كلامه، ويوصل إلى نعيمه وتصديق رسله، إلا أنه لم ينهض بكل المراد من العبد، لذلك بعث الله الرسل وأنزل الكتب السماوية...[5].

٢ ـ لا يستطيع البشر التوصل إلى جميع الخيرات والفضائل، فعقل الإنسان وإن كان قادراً على التمييز بين الحسن والقبح في فترة من فترات عمر الإنسان،

---

(١) راجع: مختصر عقيدة السفاريني، اختصار وتقديم: د/ مصطفى حلمي ص١٦٧، دار الدعوة الإسكندرية، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

(٢) راجع: د/ عبدالله الشرقاوي: الإيمان ص٢٦٠، ط١، مكتبة الزهراء، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، ومقارنة الأديان ص١٩١، دار الجبل، بيروت، ط٢، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

(٣) راجع: د/ عبد المقصود عبد الغني، علم الكلام مذاهب وقضايا ص١٤٧.

(٤) راجع: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: العقيدة الإسلامية وأسسها ص٢٧٥، دار القلم، دمشق، سوريا، ط٧، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

(٥) راجع: الرازي شرح عيون الحكمة ١/ ١٤ ـ ١٥.

إلا أنه لا يستطيع ذلك في كل سنوات عمره، فعقله وهو صبي يختلف عنه وهو شاب أو كهل، وكذلك عقل العَالِم يختلف عن عقل الجاهل، بالإضافة إلى أنه قد يقع تحت تأثير عوامل كثيرة كالحسد وغيره، فتقوده إلى الباطل[١].

٣ ـ خلق الله الناس ليبلوهم أيهم أحسن عملاً، ويختبر إرادتهم، ولولا أن أرسل إليهم الأنبياء مبشرين ومنذرين لكان لهم عذر وحجة عند ربهم يوم القيامة بأنه لم يرسل لهم من يحذرهم ويدلهم على الله، وهم يحتاجون في إصلاح أحوالهم إلى قدوة حسنة يقتدون بها[٢]، فالبعثة تؤكد بالنقل ما يستقل العقل بإدراكه، فهي توضح مفهوم العبادة، وكيفيتها ومقدارها، كما تنبه الغافل، وتوقظ الساهي، وتميز الحسن من القبيح، وفيها الترغيب بالثواب، والترهيب بالعقاب... وفي كل ذلك طمأنينة للقلب، وراحة للنفس، وقطع عذر المكلف من كل الوجوه، قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[النساء: ١٦٥][٣].

٤ ـ كثير من الحقائق العلمية التي لا غنى للناس عنها في تقويم سلوكهم لا يستطيع العقل التوصل إلى معرفتها، مثل البعث، والنشر، والحساب، والجنة، والنار، والعقاب، والمعجزات[٤]، وكما يقول الرازي: «إن العقول متفاوتة والكامل

---

(١) راجع: الرازي ـ النبوات ص٧، وراجع: المحصل ص٢١٤ ـ ٢١٦، ط مكتبة الكليات الأزهرية، حيث توسع الرازي بذكر فوائد بعثة الأنبياء فيما لا يستقل العقل بدركه، وراجع: أيضاً: التفسير الكبير ٩/ ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) راجع: الشيخ حسن حبنكة الميداني: العقيدة الإسلامية للميداني ص٢٧٧.

(٣) راجع: الرازي: المحصل ص٢١٤، والتفسير الكبير ١١/ ١١٠.

(٤) راجع: الشيخ حسن حبنكة الميداني: العقيدة الإسلامية ص٢٧٦، ود/ عبد المقصود عبد الغني: علم الكلام مذاهب وقضايا ص١٤٨.

نادر والأسرار الإلهية عزيزة جداً، فلا بد من بعثة الأنبياء، وإنزال الكتب عليهم أيضاً»[١]، ولولا الرسل لبقيت هذه الحقائق غيبية، وغرق الناس في بحور من الخرافات والمتاهات[٢].

٥ ـ يحتاج الناس إلى معرفة شرائع وأحكام تنظم معاملاتهم فيما بينهم على أحسن حال، وتحثهم إلى التمسك بمكارم الأخلاق، والبعد عن الحسد والتباغض[٣]، وكما يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): إن الفائدة في بعثة الأنبياء «لنعلم من جهتهم ما لا طريق لنا إلى معرفته إلا من قبلهم من الشرائع والعادات وغيرها»[٤]، إذن فالرسالة والنبوة ضروريتان للعباد ولولاهما لظلت الإنسانية تهيم في الضلال إلا من عصم الله[٥].

منكرو النبوات:

نستطيع القول: إن الناس وقفوا حيال عقيدة النبوة موقفين اثنين، الأول ويمثله مثبتو النبوات، والموقف الثاني ويمثله منكرو النبوات، ولا شك أن هناك من أنكر النبوات أصلاً، وأن هناك من أنكر نبوة بعض الأنبياء كالصابئة والمجوس واليهود والنصارى، ولقد عرض الرازي لشبه جميع منكري النبوات، وقام بالرد

---

(١) المحصل ص٢١٥.

(٢) راجع: الموجز في العقيدة مختصر عقيدة السفاريني، اختصار دكتور/ مصطفى حلمي ص١٦٧ ـ ١٦٩.

(٣) راجع: د/ عبد المقصود: في علم الكلام مذاهب ص١٤٩.

(٤) مختصر أصول الدين ١/ ٢٦٨ (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، وراجع: التفسير الكبير ٩/ ٤٠٧.

(٥) راجع: محمد يوسف موسى: الإسلام وحاجة الإنسان إليه ص١٤٢، الشركة العربية للطباعة والنشر والتوزيع (د. ت).

عليهم في أغلب كتبه[١].

ولقد أعطى الرازي هذه المسألة اهتماماً أقل ما يوصف به أنه أوسعها بحثاً، سواء بوجهات نظره، أو بآرائه، وأدلته، التي تضمنها موقفه تجاه منكري النبوة والمتشككين فيها، فهو يعرض لآراء منكري النبوات بالتفصيل بطريقة محكمة ومنظمة، فقد استطاع أن يجمع الشبهات كلها، ويصنفها ضمن فرق ست رئيسة، ثم يذكر تحت كل فرقة الشبهات التي تدور حول أصل واحد وهذه الفرق هي[٢]:

الفرقة الأولى: الذين قالوا: إن إله العالم موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار، وهو غير عالم بالجزئيات، لذا فهم أنكروا النبوات، والقائلون بذلك هم الفلاسفة.

الفرقة الثانية: أنكروا النبوات عن طريق إنكار التكليف.

الفرقة الثالثة: ذهب أصحاب هذه الفرقة إلى إنكار النبوات، لأن العقول وحدها كافية في معرفة التكاليف، لذا فلا فائدة من بعثة الأنبياء.

الفرقة الرابعة: طعنوا في النبوات عن طريق الطعن في المعجزات، وفي تواتر أخبار الأنبياء.

الفرقة الخامسة: طعنوا في الأنبياء، وما نقل عنهم، وهذا يوجب الطعن في كونهم رسلاً من عند الله.

الفرقة السادسة: يرى أصحاب هذه الفرقة أن الأنبياء يجب أن يكونوا من الملائكة.

---

(١) راجع: المطالب العالية ٨/ ٩ ـ ٩٩.

(٢) راجع: النبوات ص٧٣ ـ ١٥٢، المحصل ص٢١٢ ـ ٢١٦، ط مكتبة الكليات الأزهرية، والمطالب العالية ٨/ ٩ ـ ٩٠.

هذه هي الفرق الستة التي تجمع تحتها العديد من الشبهات، ولقد عرضها الإمام الرازي بالتفصيل، ويتسم عرضه بالدقة والتنظيم، والإحاطة بمذاهب المخالفين، فقد عرض أدلتهم وحججهم، وأطال الحديث في ذلك، ثم نجده يرد على جميع هذه الشبهات، بشكل مجمل وموجز، وهذا هو أسلوب الرازي ومنهجه في عرضه لشبهات وآراء المخالفين حيث يذكرها بالتفصيل، حتى إنه أحياناً يأتي بحجج للخصوم هم أنفسهم لم ينتبهوا لها، ولم يقل أحد منهم بها، ثم عند الرد على هذه الحجج وهذه الشبه، يكون رده موجزاً، فيثير من الشكوك الكثير، ولقد وجه إليه الكثير من النقد بسبب منهجه هذا، واتهم بأنه بطريقته هذه يساعد على انتشار الشبه، ويثير الشكوك أكثر، وأنا أرى أنه مهما قيل عن منهج الرازي لكنني أجد أن طريقته هذه كشفت لنا عن سعة علمه، وأبرزت دقة عرضه وإحاطته بمذاهب الخصوم وأدلتهم، حتى نستطيع القول: إن الرازي يتقمص شخصية الخصم، ويستنتج هو ما يمكن أن يؤخذ من هذا الدليل أو ذاك، وإن كانت هذه الطريقة مرفوضة في عصره، فأجد أنها مفيدة لنا في عصرنا هذا، وفي كل العصور التي أعقبت عصر الرازي، لأن الشبه والشكوك لم تنته، وما زال أعداء الإسلام يثيرون الكثير والكثير، فبعمل الرازي نستطيع أن نعرف كل ما قد يثار حول دليل ما، أو شبهة ما، وطريقة الرد، وإن كانت مجملة، لكنني أرى أنها حاسمة ودقيقة، ففي مسألة الرد على منكري النبوات نجد أن الرد على الشبهات، إذا ما قيس على عرضه للشبهات لا يذكر، فعرض الشبهات تجاوز ثمانين صفحة، بينما جاء الرد ولم يتجاوز الثماني صفحات، لكنه ـ وكما أرى ـ رد محكم ومتقن، فقد بناه على إثبات ثلاثة أصول رئيسة يستطيع كل من يستوعبها ويفهمها الرد على جميع الشبه التي أثيرت، والشبهات التي قد تثار لاحقاً.

والرازي نفسه لا ينكر أنه بالغ في عرض الشبهات حيث يقول: «إنا وإن بالغنا في حكاية هذه الشبهات إلا أن العاقل إذا أحكم معرفة أصول ثلاثة ووقف على قوتها، زالت عنه هذه الشبهات بأسرها، وذلك من كمال نعم الله تعالى على العباد، حيث هداهم إلى هذه الأصول الثلاثة، ليتوسلوا إلى دفع هذه الشبهات»[١].

وهذه الأصول هي[٢]:

الأصل الأول:

إثبات أن إله العالم فاعل مختار، لأن إثبات النبوات فرع على إثبات القول بالفاعل المختار، فلا مؤثر ألبتة لإخراج شيء من العدم إلى الوجود إلا ذلك الواحد، وثبوت ذلك يبطل القول بوجود مؤثر آخر سواه سواء قيل: إنه كوكب، أو ملك، أو عقل، أو نفس، أو روح علوي، أو روح سفلي، والذي يدل على صحة هذا الأصل وجوه هي:

الوجه الأول: ثبت أن الله تعالى قادر على بعض المقدورات، وهذا يوجب أن هذا الشيء صار مقدوراً له لإمكانه، فلو رفعنا الإمكان يبقى إما الوجوب، وإما الإمتناع، وهما يحيلان المقدورية، والذي يوجب امتناع كونه مقدوراً، يمتنع أن يقتضي صحة كونه مقدوراً، فثبت أن المعنى الذي لأجله صارت بعض الأشياء مقدورة لله تعالى هو الإمكان، وبداهة العقل تحكم بأن المفهوم من الإمكان مفهوم واحد في جميع الممكنات، فوجب عند ذلك القطع بأن ما لأجله صارت بعض الممكنات مقدورة لله تعالى، فهو قائم في جميع الممكنات فحصول الاشتراك في

---

(١) النبوات ص١٥٣.

(٢) راجع: النبوات ص١٥٣ ـ ١٦٠.

المقتضى، يوجب حصول الاشتراك في الأثر، **فيجب القطع بأن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى**، فإذا ثبت هذا، وجب كون الله تعالى قادراً عليها بأسرها، فكونه تعالى قادراً صفة من صفات ذاته، وهذه الصفة نسبة مخصوصة، بين ذاته المخصوصة، وبين المقدورات، وهو كونه يصح منه إيجادها، فهي من باب النسب والإضافات، فتكون ممكنة كذاتها، فلا بد لها من مؤثر، وهذا المؤثر هو ذات الله تعالى، سواء قلنا: إن تأثير تلك الذات في هذه الصحة ابتداء، أو بواسطة، وعلى التقديرين فنسبة اقتضاء ذاته إلى حصول القدرة على بعض الممكنات كنسبة ذلك الاقتضاء إلى البواقي، فكل الممكنات متساوية في صحة المقدورية، فإذا كانت النسبة متساوية، فلو اقتضت تلك الذات المخصوصة حصول الاقتدار على بعضها دون بعض، وبينا أن النسب متساوية؛ فيلزم رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح، وهو محال، وببطلان هذا القسم يبقى قسمان اثنان:

الأول: لا يقدر على شيء أصلاً وهو باطل، لأن القول بالنبوات فرع على إثبات كونه تعالى قادراً.

والثاني: أن يكون قادراً على الكل، وهذا هو الحق، فمع بطلان ما عداه من الأقسام وجب أن يكون هو القسم الحق، **فثبت أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات**.

فوجب ألا يحصل في الوجود مؤثر ولا موجد إلا الله تعالى، **والدليل على ذلك** أنه لو فرضنا شيئاً آخر سواه، له صلاحية التأثير والإيجاد، فعلى هذا التقدير يكون قد اجتمع على ذلك الأثر مؤثران مستقلان باقتضاء الوجود والتأثير، فإما أن يقع ذلك الأثر بهما معاً، أو لا بواحد منهما، أو بأحدهما دون الثاني، والأقسام الثلاثة باطلة.

أما القسم الأول: وهو وقوعه بهما، فهو محال، لأن الأثر المعين مع المؤثر التام المستقل يكون واجب الوجود لذاته، وهذا يمتنع كونه واجب الوجود لغيره، وعليه فإن الأثر لكونـه مع هذا المؤثر يمتنع استناده إلى ذلك المؤثر، ولكونه مع ذلك المؤثر يمتنع استناده إلى هذا المؤثر، فإذا كان حاصلاً معهما معاً، يلزم عند ذلك أن يكون استناده إلى كل واحد منهما بعينه، استغناء عن كل واحد منهما، فيلزم كون ذلك الأثر مستنداً إليهما معاً، وغنياً عنهما معاً، وهو محال، فثبت بطلان هذا القسم.

وأما القسم الثاني: وهو امتناع وقوعه بواحد منهما، فنقول هذا باطل لوجهين اثنين:

الأول: إن امتناع وقوعه بواحد منهما يلزم عنه أنه لا يقع ألبتة، أو إن وقع فقد وقع من غير مؤثر، وهذا محال، لأنه يلزم منه عدم دخول شيء من الممكنات في الوجود، أو إن دخل في الوجود لكنه يحدث من غير مؤثر أصلاً، وكلاهما باطلان.

الثاني: لو انفرد كل واحد من هذين السببين، لكان مستقلاً بالتكوين والتأثير، إلا أن حضور الآخر منعه من التأثير، فالمانع لهذا المؤثر ليس هو ذات المؤثر الثاني، ولا شيء من صفاته، بل كون هذا الأثر صادراً من هذا يمنع صدوره من ذلك، وكذلك بالضد، ومعلوم أن المعلول لا يحصل إلا عند حصول العلة، فإن كان المانع من صدور ذلك الأثر عن هذا، ليس إلا صدوره عن ذاك، والمانع من صدوره من ذاك ليس إلا صدوره من هذا، وثبت أن المعلول لا يوجد إلا عند وجود العلة، فلو امتنع الطرفان لزم القول بحصول الطرفين، فيكون كل واحد منهما مانعاً من الثاني، فيلزم من امتناع استناده إليهما معاً، حصول استناده إليهما معاً، وهذا يؤدي إلى امتناع استناده إليهما معاً، وكل ذلك محال.

وأما القسم الثالث: وهو الوقـوع بأحدهما دون الثاني، فهو باطل لوجهين اثنين:

الأول: **يقتضي الفعل أن يندفع الأضعف بالأقوى، وممكن الوجود أضعف من واجب الوجود، وعليه فلا مؤثر ولا موجد إلا الله.**

الثاني: إن كل شيء يخرج من العدم إلى الوجود، إما شيء واحد، وإما مركب من أشياء، كل واحد منها في نفسه شيء واحد، والشيء الواحد في نفسه لا يقبل التفاوت أصلاً، فالقدرة على إيجاده غير قابلة للتفاوت أصلاً، وإذا كان كذلك امتنع أن يقال: إن أحد المؤثرين أقوى وأكمل في التأثير بالنسبة إلى ذلك الشيء الواحد، بل قد يعقل كون أحدهما قادراً على أشياء سوى ذلك الواحد، لكن المطلوب بيان أن هذه القدرة والقوة بالنسبة إلى ذلك الشيء الواحد لا يقبل التفاوت، فثبت حصول الاستواء بين هذين المؤثرين، فالقول: إن أحدهما أولى بالتأثير موجب رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر المرجح، وهو محال، فثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى، فالقول بإثبات مؤثر غير الله تعالى يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة، فكان القول به محـالاً، **فثبت بهذا البرهان القوي الكامل أن لا مؤثر في الوجود إلا الله أصلاً.**

الحجة الثانية:

إن الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر، فإما أن يكون علة للحاجة إلى مؤثر بعينه، أو لا بعينه، والثاني باطل، فكل ما كان موجوداً في نفس الأمر يكون متعين في نفسه، فما لا يكون متعيناً في نفسه امتنع كونه موجوداً في نفسه، وما كان ممتنع الوجود امتنع أن يكون علة لوجود غيره، وببطلان هذا القسم يبقى القسم الأول، وهو أن الإمكان علة للحاجة إلى شيء بعينـه، فوجب أن يكون كل ممكن محتاجاً في

وجوده إليه، وإذا كان كذلك فلا مؤثر إلا الواحد.

الأصل الثاني:

إنه لا يمتنع أن يكون الشيء معلوم الجواز والإمكان، ومع ذلك يكون الجزم والقطع حاصلاً بأنه لم يوجد ولم يحصل، **وبيانه**: إنا إذا رأينا زيداً، ثم أغمضنا أعيننا، ثم نظرنا إليه في المرة الثانية، فنعلم بالضرورة أن هذا الذي نراه ثانياً عين الذي رأيناه، مع أن التجويز القطعي قائم بكونه مغايراً لذلك الأول، **وبيانه**: أن الحادث إما ألا يفتقر إلى المؤثر، أو يفتقر إليه، والقسم الثاني مؤثر العالم إما أن يكون موجباً أو مختاراً، هذه هي الأقسام.

أما القسم الأول: وهو أن لا مؤثر لهذه الحوادث، وعليه يكون التقدير أن الوجود بعد العدم، والعدم بعد الوجود، يحصل بمحض الاتفاق من غير سبب أصلاً، وإذا جاز ذلك جاز أن يقال: اتفق أن ذلك الشخص الأول قد عدم في تلك اللحظة اللطيفة، وحصل الشخص الثاني على سبيل الاتفاق، فالقول بالاتفاق واقع في بعض الصور، كما احتماله قائم في كل الصور.

وأما القسم الثاني: أن يقال: مؤثر العالم موجب بالذات، فذلك الاحتمال أيضاً قائم، ففيضان الآثار الحادثة عن ذلك المبدأ القديم لا بد أن يكون موقوفاً على حصول شكل فلكي خاص، فإذا ثبت هذا نقول: لم لا يجوز أن يقال: إنه حصل شكل فلكي عجيب غريب، اقتضى فناء ذلك الشخص الأول في تلك اللحظة اللطيفة، وحصول شخص آخر يماثله دفعة.

أما القسم الثالث: إن مؤثر العالم فاعل مختار، وعلى هذا التقدير نقول: إن الشخص الأول في تلك اللحظة اللطيفة، وأوجد شخصاً آخر يماثله من كل الوجوه، محتمل.

فثبت أن تجويـز هذا المعنى قائم على جميع التقديرات، ثم مع علمنا بهذا التجويز نعلم بالضرورة أن هذا الشخص الذي أراه في هذه اللحظة هو عين الشخص الذي رأيناه قبل ذلك بلحظة أو بيوم أو شهر.

فبمعرفـة حقيقـة الحال في هذا المثال يمكن معرفة أمثلة خارجة عن الحد والإحصاء تكون موافقة لهذا المطلوب.

وأما الأصل الثالث:

معرفة أن تحسين العقل وتقبيحه باطل ولا عبرة به، ولا التفات إليه في أفعال الله تعالى، وفي أحكامه، فبمعرفة هذه الأصول الثلاثة يظهر القول بصحة النبوات ظهوراً لا يبقى فيه شك ولا شبهة.

وتقرير ذلك: أن فاعل المعجزات هو الله تعالى، لأنه ثبت بالأصل الأول أنه لا مؤثر ولا موجود ولا مكون إلا الله تعالى، والله خلقها لأجل تصـديق المـدعي بالنبوة، ولا يجوز القول: إن الله خلقها لأغراض أخرى، لأنا قد بينا أن قيام تجويز الوجوه الكثيرة قد لا يمنـع من حصول القطـع والجزم بواحد منها، والدليل على صحة ذلك أن موسى عليه السلام لما أمر قومه ببعض التكاليف ورفضوا ذلك، طلب من الله تعالى أن يوقف الجبل فوق رؤوسهم فكانوا يشاهدون أنهم كلما قصدوا الطاعة والامتثال فإن الجبل يتباعد عنهم، وكلما قصدوا العودة إلى الكفر فإن الجبل يقترب من رؤوسهم، فيخافون من وقوعه عليهم، والمعلوم أن حصول هذه الحالة على هذا الوجه يفيد العلم الضروري بأن الله تعالى أوقف الجبل فوق رؤوسهم ليبادروا إلى الطاعة والامتثال، وتجويز أن يكون وضع الجبل لأغراض أخرى، لا يقدح في حصول العلم الضروري بأنـه لا مقصود منه سوى ذلك، وعليه **فقد ثبت بالأصل الأول**: أن خالق كل المعجزات هو الله تعالى، **وبالأصل الثاني** ثبت أنه لا حكمة لله

تعالى من خلق المعجزات إلا التصديق، فالله خلق المعجزات لأجل تصديق الأنبياء والرسل، والعلم الضروري حاصل بأن الكذب على الله تعالى محال، لأنه صفة نقص، وشهادة الفطرة دالة على أن صفة النقص محال على الله، فيحصل الجزم واليقين أن ظهور المعجزات دليل على صدق الأنبياء عليهم السلام.

أما القول: إنه **ما الفائدة في النسخ؟** وما الفائدة في **التوجه إلى الكعبة** دون بيت المقدس؟

نقول: إن أحكام الله تعالى غير موقوفة على تحسين العقل وتقبيحه، فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وهذا ما أثبته الرازي بالأصل الثالث.

يقول الرازي: «**فقد ظهر بما ذكرناه: أن بالوقوف على معرفة هذه الأصول الثلاثة يحصل الخلاص عن تلك الشبهات، والحمد لله الذي هدانا إلى الدين القويم، والصراط المستقيم، والله أعلم**»[(١)].

إثبات النبوات:

يعول المتكلمون جميعاً في إثبات صدق نبوة الأنبياء عليهم السلام على دليل مؤلف من مقدمتين اثنين[(٢)]:

المقدمة الأولى: ادعاؤهم النبوة.

المقدمة الثانية: إتيانهم بالمعجزات الخارقة.

وظهور المعجزات من مدعي النبوة يقوم مقام تصديق الله له في دعواه،

---

(١) النبوات ص١٦٠.

(٢) راجع: الزركان: فخر الدين الرازي ص٥٦٤، التفسير الكبير ٧/ ١١١، د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين ص١٨١.

ومثلوا لذلك كما لو كان ملك جالساً في محفل كبير، ثم قام رجل وقال: يا أيها الناس إني رسول الملك إليكم، والمتحدث باسمه، والبرهان على صدق كلامي أن أطلب من الملك أن يقوم من مكانه، أو يعمل عملاً مغايراً لما جرت عليه عادته، فإذا صنع الملك ما طلب منه هذا الرجل، كان ذلك دليلاً على صدق كلام الرجل، وكذلك الحال بالنسبة للنبوة[١].

والمتكلمون جميعاً من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم متفقون على أن المعجزات طريق لإثبات صدق مدعي النبوة[٢]، إلا أن البعض يذهب إلى حد القول: إنه لا يوجد طريقاً لإثبات النبوة إلا المعجزة[٣]، والبعض الآخر يضيف طرق أخرى لإثبات النبوة.

ويرى الإمام الرازي أن إثبات النبوة يكون بطريقين اثنين:

الأول: ادعاء النبوة، وظهور المعجزة على يد من ادعاها، فيكون رسولاً

---

(١) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص٦١، والبغدادي: أصول الدين ص٩٣، وأبي الحسين البصري: المعتمد ص١٩٦، والأسفراييني: التبصير في الدين ص١٥٢، والجويني: العقيدة النظامية ص٥١ ـ ٥٢، والإرشاد ص٣٢٤ ـ ٣٣١، الآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٢٥ ـ ٢٦، أ/ الزركان: فخر الدين الرازي ص٥٦٩، والرازي: المعالم ص٦٨.

(٢) راجع: الآمدي: غاية المرام ص٣٢٩، وابن حزم الفصل ١/ ٧٤، والغزالي: الاقتصاد ص١١٥، والقاضي عبد الجبار: المغني ١٥/ ٢٣٤، والشهرستاني: نهاية الإقدام ٣٤٣ ـ ٣٤٥، والبغدادي: أصول الدين ص١٧، والعقيدة الطحاوية ١/ ١٤٠، د/ المغربي: الفكر الديني ص١٨١ ـ ١٨٢.

(٣) فقد ذهب أكثر الأشاعرة إلى أن المعجزة هي الطريق الوحيد للدلالة على النبوة، بينما ذهب الرازي إلى أن هناك طريقين لإثبات النبوة، راجع: أحمد علي ليلة: المعجزة بين المثبتين والنافين ص٩٢، ط١، ٢٠٠٠م، (بدون ناشر).

حقاً[١]، وهو بهذا الرأي يكون موافقاً لمن سبقه من المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة، فالرازي لا يعتمد على مجرد ادعاء الشخص للنبوة، لكن يجب أن تظهر المعجزة على يده تصديقاً له على صحة دعواه، وبعد ذلك يستدل بقوله ـ بعد ثبوت نبوته ـ على تحقيق الحق وإبطال الباطل، ويؤكد الرازي أن هذا الطريق هو الذي عليه أرباب الملل والنحل[٢].

الثاني: للرازي طريق آخر لإثبات النبوة، **وهذا الطريق هو قدرة النبي على تكميل الناقصين**، وتقريره على النحو الآتي:

أولاً: أن نعرف الحق والصدق في الاعتقادات ما هو؟

ثانياً: أن نعرف الصواب في الأعمال.

ثالثاً: بعد معرفة كل ذلك، فإذا وجدنا إنساناً يدعو الناس إلى الدين الحق، وكان لقوله أثر قوي في صرف الناس من الباطل إلى الحق، عرفنا أنه نبي صادق واجب الاتباع.

ويقول الرازي عن هذا الطريق إنه: «**أقرب إلى العقل، والشبهات فيه أقل**»[٣] ويرى أحد الباحثين أن الرازي مزج في هذا الدليل بين دليل الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، ودليل ابن سينا (ت٤٢٨هـ) في تدرج المخلوقات[٤].

---

(١) راجع: الخمسين ص٦٤، والمعالم ص٦٧، ونهاية العقول ٢/ ٢٨٨، والنبوات ص١٢٤، ١٦٣ لكنه أورد عليه الكثير من الاعتراضات.

(٢) راجع: النبوات ص١٦٣، والمحصل ص١٥١.

(٣) النبوات ص١٦٣، والمطالب العالية ٨/ ١٠٣، وراجع: المعالم ص٦٨ ـ ٧٠.

(٤) الزركان: فخر الدين الرازي ص٥٦٩، وراجع: المحصل ص١٥١ ذكر دليل الجاحظ، وابن سينا: النجاة ص٢٩٩، والشفاء الإلهيات ٢/ ٤٣٥.

والرازي يفضل هذا الطريق على طريق المعجزة، ويستدل بالقرآن الكريم على صحة هذا الطريق، وأن الشرع يوجه له، وقبل ذكر الأدلة التي ذكرها الرازي لإثبات أن هذا الطريق هو الأكمل والأفضل في إثبات النبوة ـ كما يرى هو ـ لا بد من شرح هذا الدليل وشرح المقدمات الخمس الواجب تقريرها لهذا الدليل، وهذه المقدمات هي[1]:

المقدمة الأولى: كمال حال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، فكماله محصور في أمرين اثنين:

الأول: أن تصبح قوته النظرية كاملة، فيتجلى فيها صور الأشياء وحقائقها تجلياً كاملاً مبرأ عن الخطأ والزلل.

الثاني: أن تصبح قوته العملية كاملة، فتحصل لديه ملكة يقدر بها على الإتيان بالأعمال الصالحة، ويقصد بالأعمال الصالحة: «الأحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب الرغبة في عالم الآخرة وفي الروحانيات»[2]، ويؤكد الرازي على أنه لا سعادة يحصل عليها الإنسان إلا بوصوله إلى هاتين الحالتين، كما يؤكد على أن الأنبياء والحكماء متفقون على صحة هذه المقدمة.

المقدمة الثانية: ينقسم الناس إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: وهم عامة الخلق وجمهورهم، وهم ناقصون في هذه المعارف وفي هذه الأعمال.

---

(١) راجع: المطالب العالية ٨/ ١٠٣ ـ ١٠٨، والنبوات ص١٦٤ ـ ١٦٨، وراجع: المعالم ص٦٩ ـ ٧٠.

(٢) النبوات ص١٦٤.

القسم الثاني: وهم الأولياء، وهم كاملون في هذه المعارف وهذه الأعمال، لكنهم لا يقدرون على علاج الناقصين.

القسم الثالث: وهم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وهم كاملون في هذه المعارف وفي هذه الأعمال، وهم أيضاً قادرون على تكميل الناقصين ونقلهم من حضيض النقصان إلى أوجه الكمال.

المقدمة الثالثة: معلوم بالضرورة أن درجات الكمال والنقصان في القوى النظرية والعملية، تكاد تكون غير متناهية بحسب الشدة والضعف والقلة والكثرة.

المقدمة الرابعة: إن النقصان وإن كان شاملاً للخلق جميعاً إلا أنه لا بد من وجود شخص بينهم كامل، بعيد عن النقصان، والدليل على ذلك وجوه:

الأول: إن الكمال والنقصان واقعان في الناس على مراتب مختلفة، فهناك أشخاص بلغوا في جانب النقصان، وقلة الفهم والإدراك، إلى حيث اقتربوا من البهائم، كما هناك أشخاصاً قد بلغوا في الكمال درجة عالية ولا بد أن يوجد فيما بينهم شخص يكون أكملهم وأفضلهم، وهو يكون في آخر مراتبه الإنسانية، وأول مراتب الملكية.

الثاني: يعتمد على الاستقراء والتدرج في الكائنات، وهو على النحو الآتي:

إن الجسم العنصري يضم تحته ثلاثة أنواع هي: المعدن، والنبات، والحيوان، أشرفها هو الحيوان، والحيوان جنس تحته أنواع كثيرة، والإنسان هو أشرفها، وكذلك الإنسان تحته أصناف كثيرة مثل: الزنج، والهنود، والعرب، والروم، وأفضل الناس أقربهم إلى الكمال وهم سكان وسط المعمورة ـ كما يقول الرازي ـ ويرى الرازي أن هذا الصنف أيضاً مختلفون فيما بينهم في درجة الكمال، ولا بد أن يكون فيهم شخص واحد هو أفضلهم وأكملهم، فلا بد في كل دور أن

يوجد شخص يكون الأفضل والأكمل في القوة النظرية والقوة العملية، وهذا الشخص يسمى **«قطب العالم»** عند الصوفية، ويسميه الشيعة الإمامية **«الإمام المعصوم»** و**«صاحب الزمان»** ويرى الرازي أنها كلها **تسميات صحيحة**، **لأن هذا الإنسان قد حصلت له القوة النظرية** فيستفيد من خلالها الأنوار القدسية من عالم الملائكة، كما وقد حصلت له **القوة العملية** التي يستطيع من خلالها تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق الأصلح والأكمل، وهو **أكمل الأشخاص الموجودين في الدور**، فالمقصود الأصلي من كل هذا العالم العنصري هو وجود هذا الشخص، ولا شك أن المقصود بالذات هو الكامل، أما الناقص فهو مقصود بالعرض، إذن فهذا الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري، وما سواه كالتبع له وهو أيضاً خال من كل النقائص لذا سمي **«بالإمام المعصوم»** وهو **«صاحب الزمان»**، لأنه المقصود بالذات في ذلك الزمان، وهو غائب عن الخلق، لأن الخلق لا يعلمون أنه هو أفضلهم، بل ربما هو نفسه لا يعرف ذلك، حيث جاء في الأخبار أن الله تعالى قال: **«أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري»**[1]، وبذلك يثبت الرازي أن كل دور لا بد أن يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال، ويرى أنه لا بد أن يحصل في الأدوار المتلاحقة بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل، دور يحصل فيه شخص يكون أفضل من كل أولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره، وفريد عصره، وهذا الشخص، **هو الرسول المعظم**، والنبي المكرم، وواضع الشرائع، والهادي إلى الحقائق، يقول الرازي فيه: **«وتكون نسبته إلى سائر أصحاب الأدوار كنسبة الشمس إلى سائر الكواكب»**[2].

---

(١) لم أجده في كتب الحديث، وإنما أورده الجرجاني في التعريفات بدون سند ١/ ٢٩٥.

(٢) الرازي: النبوات ص١٦٧.

ويتابع الرازي استقراءه هذا، فيقول: لا بد من أن يوجد في هذا الدور إنسان هو أقربهم إلى صاحب الدور (النبي) في صفات الفضيلة، فيكون هو الإمام القائم مقامه المقرر لشريعته.

المقدمة الخامسة: إن هذا الإنسان الذي هو أكمل الكاملين ـ أي النبي والرسول ـ يكون في آخر الأفق الأعلى من الإنسانية، وآخر كل نوع متصل بأول النوع الذي هو أشرف منه، والأشرف من النوع البشري هم الملائكة، فيكون آخر البشرية متصلاً بأول الملكية، فوجب أن يكون الرسول متصلاً بعالم الملائكة ومختلطاً بهم، وخواص عالم الملائكة البراءة عن العلائق الجسمانية، والاستيلاء على عالم الأجسام، والاستغناء في أفعالها عن الآلات الجسمانية، فعن طريق اتصال هذا الإنسان (النبي) بعالم الملائكة، يصح أن يكون موصوفاً بما يناسب هذه الصفات، فيكون قليل الالتفات إلى الجسمانيات، قوي التصرف فيها، شديد الانجذاب إلى عالم الروحانيات، وبالتالي فقوته النظرية تكون مستكملة بأنواع الجلايا القدسية، والمعارف الإلهية، وتكون قوته العملية مؤثرة في أجسام هذا العالم بأنواع التصرفات، وذلك هو «المراد من المعجزات»[1].

وأيضاً قوته الروحانية تكون مؤثرة في تكميل أرواح الناقصين في قوى النظر والعمل.

ويتابع الرازي استدلاله بهذا الطريق على إثبات النبوة فيقول: بما أن النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات، لذا فبعضها تكون كاملة في القوة النظرية، وضعيفة في القوة العملية، أو بالعكس، وقد تكون كاملة فيهما، وقد تكون ناقصة فيهما جميعاً،

---

(١) الرازي: النبوات ص١٦٧.

وهو حال أكثر الخلق.

وبعد إثبات الرازي لهذه المقدمات الخمس يقول: إن النفوس الناطقة تمرض لشيئين اثنين:

الأول: الإعراض عن الحق. **الثاني:** الإقبال على الخلق.

وصحة هذه النفوس في أمرين اثنين:

الأول: الإقبال على الحق. **الثاني:** الإعراض عن الخلق.

ولذلك فعندما نجد إنساناً يدعو الناس إلى الإقبال على الحق، والإعراض عن الخلق، نعرف أنه نبي صادق، ومراتب الأنبياء مختلفة بالقوة والضعف، والكمال والنقصان، فمن كانت قدرته على إفادة هذه الصحة أكمل كان أعلى في النبوة.

وبذلك ينتهي الرازي من عرض هذا الدليل بمقدماته الخمس في إثبات النبوة[1]، وكما قلنا سابقاً فهو الطريق الذي امتدحه الرازي وارتضاه في آخر مؤلفاته، وأشاد به، وكان يرى أنه «**الطريق الأكمل والأفضل في إثبات النبوة**»[2]، وهو يعقد مقارنة بينه وبين دليل المعجزات فيقول: «اعلم أن التمسك بطريق المعجزات من باب برهان الآن، وهو الاستدلال بالأثر على المؤثر على سبيل الإجمال، فإما نعرف بظهور المعجز عليه كونه مشرفاً عند الله على سبيل الإجمال، من غير أن نعرف كيفية ذلك الشرف، وأما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان اللم، وذلك لأنا بينا أن الأمراض الروحانية غالبة على أكثر النفوس، فلا بد لهم من طبيب، ونشاهد

---

(١) راجع: النبوات ص١٦٣ ـ ١٦٨.

(٢) النبوات ص١٦٩، ١٦٣، ١٧٤.

أن الرجل معالج، ويؤثر علاجه، ويفيد الصحة بقدر الإمكان، فهذا يدل على كونه طبيباً حاذقاً في هذا الباب»[١]، ويقول: «لا شك أن برهان (اللم) أقوى من برهان (الآن)، والله أعلم»[٢].

ويرى الرازي أن القرآن الكريم قد دل على أفضلية الطريق الثاني أي **«قدرة النبي على تكميل الناقصين»**، واستدل على ذلك بعدد من السور والآيات للتأكيد على صحة دعواه، فكمال حال الأنبياء يكون في حصول أمور أربعة هي[٣]:

الأول: كمال القوة النظرية.

الثاني: كمال القوة العملية.

الثالث: القدرة على تكميل القوة النظرية للغير.

الرابع: القدرة على تكميل القوة العملية للغير.

فيرى الرازي أن هذه الأوصاف مستمدة في أصولها من بعض السور القرآنية أذكر منها مثالاً على ذلك سورة «سبح اسم ربك الأعلى».

* فقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾[الأعلى: ٦]: دليل على كمال قوة النبي النظرية، فنفسه نفس قدسية، آمنة من الخطأ والنسيان، إلا ما شاء الله أن يحصل بسبب الطبيعة البشرية.

* قوله تعالى: ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾[الأعلى: ٨]: دليل على كمال قوته العملية،

---

(١) النبوات ص١٨٤، والمطالب العالية ٨/ ١٢٣، راجع: التفسير الكبير ١٧/ ١٢٠، والمعالم ص٧٠.

(٢) المعالم ص٧٠.

(٣) راجع: المطالب العالية ٨/ ١١٠ ـ ١١٢، والنبوات ص١٦٩ ـ ١٧٤.

فتقوى دواعيه في الأعمال التي تفيد الخير والسعادة في الدنيا والآخرة.

* وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ﴾[الأعلى: ٩]: دليل على تمكنه من التأثير في قوة الناس النظرية (يرشد الناقصين المحتاجين).

* قوله تعالى: ﴿سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ۝ وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى﴾[الأعلى: ١٠ ـ ١١]: تبين دوره في التأثير في قوة الناس العملية...[1].

وبعد هذا العرض المفصل لأدلة الرازي في إثبات النبوة، يتضح لنا أنه كان موافقاً للمعتزلة والأشاعرة في الاعتماد على الدليل الأول، لكنه خالفهم في تفضيله الطريق الثاني، والرازي لم يكن هو أول من قال به، فقد سبقه الجاحظ (ت٢٥٥هـ) وابن سينا (ت٤٢٨هـ) وغيرهم... بالاعتماد على هذا الدليل، ولقد تعرض الرازي للكثير من النقد بسبب أخذه بهذا الطريق، حتى أن البعض اتهمه بالتشيع لقوله بـ «**الإمام المعصوم**» و«**صاحب الزمان**» والبعض قال عنه: إنه متصوف لقوله «**بقطب العالم**»... وأرى أن الرازي بعيد كل البعد عن الشيعة، فهو كان يذكر وصف هذا الشخص الكامل عند كل فرقة من فرق الإسلام، ولا يعني هذا أبداً أنه شيعي، ويحكم على الإنسان بناءً على كلامه، فهو دائماً ما يذكر أنه على مذهب أهل السنة، وأنه أشعري، فلماذا نلقي عليه الاتهامات، ونشكك في مذهبه الذي يعلنه صراحة، فهو على مذهب أهل السنة، والله أعلم.

وصحيح أنه يأخذ مرة بأدلة الفلاسفة ومرة بأدلة المعتزلة... ونفسر ذلك بأنه يبحث عن الدليل الذي يقتنع به هو ويستخدمه، دون تعصب، فهو باحث عن الحق... والله أعلم.

---

(١) راجع: النبوات ص١٦٩ ـ ١٧١ ـ ١٧٤، والزركان: فخر الدين الرازي ص٥٧٤ ـ ٥٧٥.

إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ:

أثبت العلماء نبوة سيدنا محمد ﷺ بالدليلين السابقي الذكر في إثبات النبوة بشكل عام، وعلماء الكلام مجمعون على أن الرسول ﷺ ادعى النبوة، وظهرت المعجزات على يديه، وكل ذلك منقول إلينا بطريق التواتر، فهو علم ضروري[١].

فالمعتزلة والأشاعرة يثبتون نبوة سيدنا محمد ﷺ بناءً على أنه ادعى النبوة، وحصلت المعجزات على يديه[٢].

رأي الإمام الرازي:

يثبت الرازي نبوة سيدنا محمد ﷺ بعدة طرق، وهو يتخذ من إثبات نبوته ﷺ إثباتاً لسائر النبوات، أما الطرق التي اعتمد عليها لإثبات نبوته ﷺ فهي:

الطريق الأول:

أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزات على يده، وكل من كان كذلك كان نبياً، وقد علم ذلك بالتواتر، وأما ظهور المعجزات على يده فلثلاثة أوجه[٣]:

---

(١) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٩٣، والجويني: الإرشاد ص٣٤٥ ـ ٣٥٣ ـ ٣٥٤، والاقتصاد في الاعتقاد ص٩٤، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٨٦، ومختصر أصول الدين ٢/ ٢٦٦ (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، الرازي: والتفسير الكبير ٢١/ ٤٠٧.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٥٨٥ ـ ٥٨٦، وراجع: المغني ١٥/ ٩ ـ ١٩، الكلام عن حقيقة النبوة.

(٣) راجع: المحصل ص٢٠٨ ـ ٢١١، والمعالم ص٦٧ ـ ٧٠، وراجع: التفسير الكبير ١٠/ ١٥١ و١٥/ ٣٨٥، ٢١/ ٤٠٧ ـ ٤٠٨، ونهاية العقول ٢/ ٢٨٨ ـ ٢٩٣، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص٥٤ ـ ٥٧، دراسة وتحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر=

الأول: جاء بالقرآن الكريم، والقرآن الكريم معجزة فقد تحدى العظماء بمعارضته فعجزوا عنه، وهذا دليل على كونه معجزاً، وما فيه من علم، وأخبار الماضي والحاضر والمستقبل (الغيبيات)، كل ذلك دليل على كونه معجزة.

الثاني: نقل عن الرسول ﷺ معجزات كثيرة، منها: إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه، ومكالمة الحيوان له، وانشقاق القمر . . . إلخ، وكل واحدة منها وإن كان مروياً بطريق الآحاد، إلا أنه لا بد أن يكون بعضها صحيحاً.

الثالث: إخباره عن الغيب، وهذا أمر معجز.

ويذكر الرازي نفس المثال الذي يقول به المتكلمون لإثبات كون المعجزة دليلاً على صدق الرسول، وهو أن الرجل إذا قام في المحفل وقال: إني رسول هذا الملك إليكم . . .[(١)].

والرازي هنا متابع لمذهب أصحابه الأشاعرة، حيث يرى الأشاعرة أن المعجزات هي الدليل الأول على صدق الرسول ﷺ، حيث ينقل الأسفراييني (ت٤٧١هـ) عن الأشعري (ت٣٢٤هـ) قوله: «واعلم أن تحقيق نبوة المصطفى ﷺ ظاهرة في كتاب الله تعالى حين قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۝ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا﴾[الأحزاب: ٤٥ ـ ٤٦]»[(٢)]. ويقول الباقلاني (ت٤٠٣هـ): «والذي يوجب الاهتمام التام لمعرفة إعجاز القرآن أن نبوة نبينا عليه السلام بنيت على هذه

= والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م، وأسرار التنزيل ص٢٧، والمسائل الخمسون ص٦٤.

(١) راجع: المعالم ص٦٨، المحصل ص٢٠٨.

(٢) الأسفراييني: التبصير في الدين ص١٥٥.

المعجـزة»[١]، والجوينـي (ت٤٧٨هـ) يقـول: «الدليل على ثبوت نبوة محمد ﷺ المعجزات»[٢].

الطريق الثاني:

إثبـات النبوة بالاستدلال بأخلاق الرسول وأفعاله وسيرته، فمجموعها مما يعلم قطعاً أنه لا يحصل إلا للأنبياء، وهي طريقة الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، وارتضاها الغزالي (ت٥٠٥هـ) في المنقذ[٣]، وهو الطريق الذي فضله الرازي أخيراً[٤].

وهذا الطريق الذي ارتضاه الرازي وفضله على الدليل الأول، هو الدليل الذي يتمسك به المعتزلة لإثبات النبوة. أما المعجزات فهي دليل في الدرجة الثانية، يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): «لم يعتمد شيوخ المعتزلة في إثبات نبوته ﷺ على المعجزات التي تعلم بعد العلم بنبوته ﷺ لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوة، فلا يصح الاستدلال به على نبوة، لذلك جعلوا المعجزات مؤكدة وزائدة في شرح الصدور فيمن يعرفها من جهة الاستدلال»[٥].

فالمتشكك في النبوة يتشكك في كل ما جاء عنها، أما المصدق بها فسيكون أمامه الطريق لكي يعقل إعجاز المعجز، ثم يتدبر كيفية إعجازه[٦].

---

(١) الباقلاني: إعجاز القرآن ص٩.

(٢) الجويني: لمع الأدلة ص١١١، تحقيق: د/ فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ط١، ١٩٦٥م.

(٣) راجع: المحصل ص٢٠٨.

(٤) راجع: النبوات ص١٦٣، والمطالب العالية ٨/ ١٢٣.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص١٥٥.

(٦) د/ منير سلطان: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة ص١٢٣، الناشر: منشأة المعارف الإسكندرية، ط٣، ١٩٨٦م.

الطريق الثالث:

إخبار الأنبياء السابقين في كتبهم السماوية عن نبوته ﷺ(١).

هذه هي الطرق التي اعتمد عليها الرازي لإثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ، ولقد ذكر عدداً من الاعتراضات على هذه الطرق وأجاب عنها(٢).

صفات الأنبياء وعصمتهم:

أولاً ـ صفات الأنبياء:

اصطفى الله ﷻ فريقاً من الناس وأمرهم بتبليغ رسالته وشرائعه، وميزهم بخصائص وصفات عظيمة وجليلة، ليكونوا نموذجاً للكمال وقادة، ومن هذه الصفات أذكر(٣):

* **الصدق:** صفة ملازمة للنبوة وواجبة على الأنبياء، فلو جاز منهم الكذب لما أصبح هناك ثقة فيما ينقلونه من أخبار الوحي، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۝ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۝ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ۝ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧]، فهذه الآية دليل قاطع في إثبات صفة الصدق للرسول ﷺ،

---

(١) راجع: المحصل ص٢٠٨، والمعالم ص٦٧ ـ ٧٠.

(٢) راجع: المحصل ص٢٠٨ ـ ٢١١، ونهاية العقول ٢/ ٢٨٨ ـ ٣٧٨.

(٣) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٩/ ٤٠٧ ـ ٤٠٨، والتفسير الكبير ٣٠/ ١١٨ ـ ١١٩، ٢٢/ ١٢٢، ٢٠/ ١٣٨ ـ ١٤١، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٧٣، راجع: الكمال بن همام، المسايرة في علم الكلام ص١١٤ ـ ١٢٥، وراجع: الباجوري: شرح جوهرة التوحيد ص٢٧٤ ـ ٢٨١، وراجع: الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: العقيدة الإسلامية وأسسها ص٣٣٤ ـ ٣٤٦، وراجع: محمد علي الصابوني: النبوة والأنبياء ص٤٠ ـ ٤٨، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، دار السلام، مصر.

يقول الرازي في تفسيرها: «واعلم أنه لو نسب إلينا قولاً لم نقله لمنعناه عن ذلك إما بواسطة إقامة الحجة، فإنا كنا نقيض له من يعارضه فيه، وحينئذ يظهر للناس كذبه فيه، فيكون ذلك إبطالاً لدعواه وهدماً لكلامه، وإما بأن نسلب عنده القدرة على التكلم بذلك القول، وهذا هو الواجب في حكمة الله ـ تعالى ـ لئلا يشتبه الصادق بالكاذب»[١].

* **الفطانة**: التفطن والتيقظ وهو الذكاء والنباهة، فقد كانوا صلوات الله عليهم جميعاً على جانب عظيم من النباهة، وكمال العقل، والضبط والعدالة، قال تعالى: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[مريم: ١٢].

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة: ٢٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[النحل: ١٢٥][٢].

* **الأمانة**: فيما ينقلونه إلى العباد من أوامر الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تحريف، ويحفظهم الله عن التلبس بأي منهي ظاهراً أو باطناً، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[النجم: ٣ ـ ٤]، ولقد تحدث الرازي عن صفة الأمانة ووجوب اتصاف الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بها، وإلا فإنهم لو لم يتصفوا بها لاتصفوا بضدها، ألا وهو الخيانة، ونحن مأمورون باتباعهم، فيكون ذلك نقيض أننا مأمورون بذلك، مع أنه ـ فعل الخيانة ـ منهي عنه.

---

(١) التفسير الكبير ٣٠/ ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) ويؤكد الرازي عند تفسيره لهذه الآية على اتصاف الرسول ﷺ، وسائر الأنبياء بالذكاء والفطنة، راجع: التفسير الكبير ٢٠/ ١٣٨ ـ ١٤١.

* **التبليغ**: أن يبلغوا أحكام الله ﷻ ولا يكتموا منها شيئاً، حتى لو كان فيه إيذاء عظيم لهم، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾[الأحزاب: ٣٩]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[البقرة: ١٥٩]، إذن فكل ما يتصل بالدين ويحتاج المكلف إليه لا بد وأن يبلغه الرسول ولا يكتمه ألبتة، ففي كتمانه إثم عظيم منهي عنه.

* **البشرية**: من حكمة الله ﷻ أن بعث إلى البشر رسولاً منهم، فيه جميع الغرائز ليكون حجة عليهم وقدوة في تطبيق أوامر الله واجتناب نواهيه، قال تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾[إبراهيم: ١١].

وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾[الإسراء: ٩٥].

* **الذكورة**: النبوة والرسالة لا تكون لأنثى، وهذا معروف من الواقع، وإخبار الله تعالى عن الرسل والأنبياء، وصفة الكمال تنافي الأنوثة، فشرط كون الإنسان رسولاً من عند الله أن يكون رجلاً، وأما المرأة فلا يجوز أن تكون رسولاً من عند الله تعالى[1]، أما الوحي إلى أم موسى، فهو إلهام وهو مشترك للناس جميعاً، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[الأنبياء: ٧]، فالله تعالى لم يرسل رسولاً ولا نبياً لتبليغ وحيه إلى الناس من النساء[2].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ٥٤.

(٢) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢٢/ ١٢٢.

* **السلامة من العيوب المنفرة**: كالبرص والجذام، فلا تتعرض أبدانهم لما ينفر الناس منه[1]، وما روي عن مرض النبي أيوب عليه السلام، وتعفن جسده، وخروج الدود من بدنه، فكذب وأباطيل نقلت من الإسرائيليات، ولا يصح تصديقها، لأنها تتنافى مع صفات الأنبياء، والمرض الذي اعتراه لا ينقص من قدره، قال تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٨٣﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرٍّ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَٰبِدِينَ﴾[الأنبياء: ٨٣ ـ ٨٤].

* **العصمة**: وسأفرد لها مبحثاً خاصاً لأهميتها.

ثانياً ـ عصمة الأنبياء:

اصطفى الله ﷻ فريقاً من الناس، وأمرهم بتبليغ رسالته وشريعته وميزهم بخصائص وصفات عظيمة، ليكونوا قادة ونموذجاً للكمال الإنساني وقدوة للناس جميعاً، فهم المنوط بهم تبليغ الشرائع للناس جميعاً، ودعوتهم للهداية والدين.

ولقد قدم لنا القرآن الكريم صورة للأنبياء تجعلهم في المكانة التي تليق بهم، قال تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ۚ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ﴾[الأنعام: ٨٩ ـ ٩٠].

ولقد أثير الكثير من الشبهات حول الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم، فقام العلماء بالرد على هذه الشبه وحاولوا جاهدين الدفاع عنهم وتبرئة

---

(١) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢٢/ ١٧٥، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٧٣.

ساحتهم مما نسب إليهم، فتعرض المتكلمون جميعاً لمسألة عصمة الأنبياء، حتى «أصبحت عصمة الأنبياء إحدى موضوعات علم الكلام»[1]، وبالطبع نشأ الخلاف في هذه المسألة بين العلماء، فذهب البعض إلى القول بعصمة الأنبياء عن الكبائر والصغائر قبل النبوة وبعدها، بينما ذهب البعض الآخر إلى القول بعصمتهم وقت النبوة، في حين أن آخرين قالوا بالتفريق بين الكبائر والصغائر . . .

وكان الرازي واحداً من هؤلاء العلماء الذين جندوا أقلامهم للدفاع عن الأنبياء والرسل، وتبرئة ساحتهم مما نسب إليهم، وكتبه خير شاهد على الدور الكبير الذي قام به الإمام الرازي، فقد بلغ اهتمام الرازي بموضوع عصمة الأنبياء مبلغاً كبيراً، فنجده يعرض لها في أغلب كتبه، كما نجده يفرد رسالة خاصة للحديث عن عصمة الأنبياء قال فيه: «**فهذه رسالة عملناها في النضح عن رسل الله وأنبيائه والذب عن خلاصة خلقه وأتقيائه، ولإبانة ما أتى به أهل الحشر من إحالة الذنوب والجرائم عليهم ونسبة الفضائح والقبائح إليهم وأنه زور وبهتان**»[2]، كما وأفرد كتاباً آخراً للحديث عن النبوات، فيوضح لنا المقصود بالعصمة والمعصوم، ثم ينقل أقوال العلماء في العصمة، **ويتبع الرازي في دراسته لهذه المسألة المنهج الاستقرائي، فهو** يذكر آراء العلماء في هذه المسألة ومذهب كل فريق، مع ذكر أدلتهم والشبه التي قد تثار على هذه الأدلة، ثم يختار المذهب الذي يميل إليه معللاً ومرجحاً ذلك الاختيار، وبعد ذلك يتبعها بالحديث عن قصص الأنبياء، ويحاول الدفاع عنهم فيما نسب إليهم من الأمور المخلة بالعصمة، ويرد على جميع الشبه التي تثار حولهم،

---

(١) د/ أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٤، دار الكتب الجماعية، ط٢، ١٩٧٦م.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء ص١، نشر وتوزيع: المكتبة الإسلامية، حمص، سوريا، مطابع الأمل الحديثة (د. ت).

ثم يقدم الصورة التي يراها صحيحة مدعمة بالأدلة العقلية والنقلية، وحقاً فإن صنيع الرازي هذا، ودفاعه عن الأنبياء، مما يحمد عليه كثيراً، فجزاه الله خيراً عن الإسلام والمسلمين، وفي هذا المبحث سنعرض للحديث عن معنى العصمة، وآراء العلماء والرازي في العصمة، ووقت العصمة.

١ ـ المقصود بالعصمة والمعصوم:

أ ـ العصمة في اللغة:

المنع، وهذا هو الأصل في كلام العرب.

ويقول ابن منظور: «العصمة في كلام العرب المنـع، وعصمة الله لعبده أن يعصمه مما يوبقه، عصمة يعصمه عصماً: منعه ووفاه، واعتصم فلان بالله: إذا امتنع به وتستعمل على مطلق الحفظ...»[١].

فالعصمة في اللغة تطلق على عدة معانٍ، أشهرها: المنع، والحفظ[٢].

ب ـ في الاصطلاح:

اختلف المتكلمون في المعنى المراد من القول بالعصمـة، والعصمـة كما يعرفها الجرجاني (ت٨١٦هـ) هي: «ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها»[٣] في حين ذهب المعتـزلة في تعريفهم للعصمـة: بأن الله يفعـل في حق صاحبهـا لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك، وهذا جائز على رأي المعتزلة[٤]، والرازي ينقل لنا آراء العلماء في العصمة، حيث

---

(١) لسان العرب: مادة (عصم) ١٢/ ٣٠٤.

(٢) راجع: مختار الصحاح ص٤٣٧، مادة (عصم)، والقاموس المحيط ٤/ ١٤٨.

(٣) الجرجاني: التعريفات ص١٩٥.

(٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٥١٢.

يذكر رأيين اثنين فيها:

الرأي الأول: يرى أصحاب هذا الرأي أن العصمة تعني أن الأنبياء أو الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، مسلوبو القدرة على الإتيان بالمعصية، فالمعصوم عندهم لا يقدر على فعل المعاصي، ولا يمكنه الإتيان بها، أي العصمة عندهم عدم القدرة على الإتيان بالمعصية، فهي خارجة عن إرادتهم، ويعللون ذلك بعدة تعليلات منها:

١ ـ إن الله تعالى خصه في بدنه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، فخواصه البدنية تختلف عن غيره من الناس، وهذه الخواص هي التي تمنعه من فعل المنكرات والمعاصي.

٢ ـ على فرض أن خواصه هي نفس خواص باقي الناس، فإن الله تعالى منحه القدرة على الطاعة، لذا فهو لا يستطيع فعل المعاصي، ونسب الرازي هذا التعليل للإمام الأشعري (ت٤٢٣هـ)[١].

ونلاحظ أن تفسير العصمة في هذا الرأي لا يعطي مزية للنبي أو الرسول، فهم يسلبون عنه الاختيار، فهو غير قادر على فعل المعاصي.

الرأي الثاني: يرى أصحاب هذا الرأي أن المعصوم يقدر على إتيان المعصية، فالعصمة عندهم هي: الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد ويعلم أنه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط ألا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حد الإلجاء.

واحتج أصحاب هذا الرأي على فساد الرأي الأول بأدلة نقلية وعقلية، أما **الأدلة النقلية:** فقد احتجوا بآيات منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[فصلت: ٦]،

---

(١) راجع: المحصل ص٢١٨.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾[الإسراء: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ﴾[يوسف: ٥٣].

أما العقل فقد قالوا: لو كان الأمر كما ذكر أصحاب الرأي الأول، لما استحق المعصوم على عصمته مدحاً، ولبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب[١].

أما الرازي فهو يميل إلى الرأي الثاني، فلا يسلب الأنبياء القدرة على الفعل، والذي يؤكد ذلك أن الرازي عند حديثه عن قصة النبي يوسف عليه السلام يؤكد على أن النبي يوسف عليه السلام لو كان مسلوب القدرة، لما استحق أن يمدح على عصمته، حيث يقول عند شرحه لقوله تعالى: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾[يوسف: ٢٤]... «الفائدة فيه الاخبار على أن ترك الهم به وإجابتها إلى ملتمسها لم يكن من حيث كان غير راغب في النساء لعجز، لكنه ترك ذلك لله وفي الله طلباً لثوابه وهرباً من أليم عقابه»[٢].

والذي يؤكد على أن الرازي يقول بهذا الرأي، أنه يعرف العصمة في كتابه «الكاشف عن أصول الدلائل» بقوله: «العصمة: وهي الحفظ، يقال: هذا معصوم، أي محفوظ، وقال بعضهم: العصمة معنى مقدر مؤثر في شرع ما، يؤدي إلى صيانة المحل وحفظه، **وهذا فاسد عندنا**؛ لما بيناه في مسائل وأصول كثيرة من إبطال القول بالمقدر، بل إن أطلق صح **إطلاقه على المعنى** الموجب للحفظ كالإسلام»[٣].

---

(١) راجع: المحصل ص٢١٨، وأيضاً عصمة الأنبياء ص٣٩، مطابع الأمل الحديثة، حمص - سوريا (د. ت)، نشر المكتبة الإسلامية بحمص. سوريا.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء ص٣٨، وراجع: التفسير الكبير ١٨/ ٤٧٠، والأربعين ٢/ ١٤٢.

(٣) الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ص٥٧.

الآراء والمذاهب في عصمة الأنبياء:

ينقل لنا الرازي آراء العلماء في مسألة عصمة الأنبياء، حيث يرى أن الاختلاف وقع بين العلماء في أربعة مواضع هي[١]:

الأول: ما يقع في باب الاعتقاد.

الثاني: ما يقع في باب التبليغ.

الثالث: ما يقع في باب الأحكام والفتيا.

الرابع: في أفعالهم وسيرهم.

أولاً ـ فيما يتعلق بالاعتقاد:

يذكر الرازي أن الإجماع منعقد على عصمة الأنبياء من الكفر[٢]، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا الفضيلية[٣] من الخوارج، حيث يرون ـ أي الفضيلية ـ أن الكفر

---

(١) راجع: المحصل ص٢١٨ وما بعدها، والتفسير الكبير ٣/ ٧، وعصمة الأنبياء ص٣٩، والأربعين ٢/ ١١٥ وما بعدها، والمحصول في علم أصول الفقه ٣/ ٢٢٥ ـ ٢٢٨.

(٢) راجع: الرازي: المحصل ص٢١٩، والأربعين ٢/ ١١٥ ـ ١١٧، وعصمة الأنبياء ص١، والإيجي: المواقف ص٣٥٨ ـ ٣٥٩، مكتبة المتنبي، القاهرة، والمحصول في علم أصول الفقه ٣/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) الفضيلية: هم فرقة من الخوارج ذكرهم ابن حزم في الفصل ٥/ ٥٤ ـ وسماهم الفضيلة ـ فقال: «وقالت الفضيلة من الصفرية: من قال: لا إله إلا الله محمد رسول الله بلسانه ولم يعتقد ذلك بقلبه بل اعتقد الكفر أو الدهرية أو اليهودية أو النصرانية فهو مسلم عند الله مؤمن ولا يضره إذا قال الحق بلسانه ما اعتقد بقلبه». ذكرهم الأشعري في المقالات ١/ ١٨٣، وسماهم «الفضيلة» وذكر عنهم قولاً قريباً من قول ابن حزم، وذكر الشهرستاني في الملل والنحل ١/ ١٢٤ من رجال الخوارج «الفضل بن عيسى الرقاشي»، وراجع: ابن تيمية: منهاج السنة ٢/ ٤١٨ في الهامش، ونسبهم التفتازاني إلى الأزارقة من الخوارج، راجع: شرح =

يشمل كل الذنوب، فكل ذنب معصية، وكل معصية كفر، لذا فهم يجوزون على الأنبياء صدور الذنب عنهم، لذا فهم يجوزون عليهم الكفر[١].

وبالطبع يرفض الرازي هذا القول وينكره، ويحتج على فساده بأننا مأمورون بالاقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم، لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾[الأعراف: ١٥٨]، ولم يأمرنا الله أن نقتدي بالكفار[٢].

ويذكر الرازي أيضاً رأي الروافض[٣]، حيث يجوزون على الأنبياء إظهار الكفر تقية[٤]، وحجتهم في ذلك أنه إذا كان إظهار الإسلام يفضي إلى القتل فالواجب عدم إلقاء النفس في التهلكة، لذا فيأخذون بالتقية حفاظاً على أنفسهم، وهذا غير جائز، ورفض الرازي قولهم هذا لأنه سيؤدي إلى خفاء الدين بالكلية، ولو أن هذا

= المقاصد ٥/ ٥٠، تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.

(١) راجع: عصمة الأنبياء ص٢١، المحصل ص٢١٩، والأربعين ٢/ ١١٥ ـ ١١٦، والمحصول ٣/ ٢٢٦، والإيجي: المواقف ص٣٥٨ ـ ٣٥٩، وابن تيمية: منهاج السنة ٢/ ٤١٨.

(٢) راجع: المحصل ص٢١٩، والتفسير الكبير ١٠/ ١٤٩.

(٣) الروافض: هم جماعة سموا كذلك، نسبة إلى واقعة حدثت، فقد كانوا من الزيدية نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الذي كان يفضل علياً بن أبي طالب على سائر أصحاب الرسول ﷺ، وكان يتمسكون بقوله، وحدث أن أنكر عليهم ما سمع منهم من الطعن على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فتفرقوا عنه، فقال لهم: رفضتموني. راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ١٢٩ ـ ١٣٠، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص١٨ ـ ١٩، والشهرستاني الملل والنحل ص١٩٥، والرازي: اعتقادات فرق المسلمين ص٥٢، وابن قيم الجوزية: شفاء العليل ص٣٧ الهامش، وراجع: د/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص٢١٣.

(٤) راجع: المحصل ص٢١٩، والأربعين ٢/ ١١٦، وعصمة الأنبياء ص٤، وراجع: الإيجي: المواقف ص٣٥٩.

الأمر جائز التقية لكان أولى الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة، فالخلق عند ذلك يكونون منكرين له، وللزم أيضاً أن لا يجوز لأحد من الأنبياء إظهار الدعوة، فالخوف الشديد كان حاصلاً لإبراهيم عليه السلام في زمان نمرود، وأيضاً كان حاصلاً لموسى عليه السلام في زمان فرعون، ومع ذلك فإنهما لم يمتنعا من الدعوة[1].

ثانياً ـ ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام من الله تعالى:

ينقل الرازي إجماع الأمة على عدم جواز التحريف، أو كتمان ما أوحي إليهم لا عمداً ولا سهواً، وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع[2]، وهناك من الناس من جوز ذلك سهواً، لأن الاحتراز عنه غير ممكن[3].

ثالثاً ـ ما يتعلق بالفتوى:

ينقل الرازي الإجماع على عدم جواز تعمد الخطأ في الفتوى، أما الخطأ على إلى القول بالجواز[4].

---

(١) راجع: المحصل ص٢١٩.

(٢) راجع: المحصل ص٢١٩، التفسير الكبير ٣/ ٤٥٥ وما بعدها، وعصمة الأنبياء ص٣٩، الأربعين ٢/ ١١٦، والمحصول ٣/ ٢٢٦، والبصري: المعتمد ١/ ٣٧١، والآمدي: الأحكام ١/ ١٣، وأيضاً شرح الفقه الأكبر ص١٣١، تحقيق: الشيخ مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، والقاضي عياض: الشفا ٢/ ١٢٨ وفي الحاشية، مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء للعلامة أحمد بن محمد بن محمد الشمني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، (د. ت)، وإكمال المعلم ١/ ٥٧٣، ٢/ ٥١٣، والإيجي: المواقف ص٣٥٨، وابن تيمية: منهاج السنة ٢/ ٣٩٦.

(٣) راجع: الرازي: المحصول ٣/ ٢٢٦، والقاضي عياض: إكمال المعلم ٢/ ٥١٣، ٥١٤.

(٤) راجع: الأربعين ٢/ ١١٦، والمحصل ص٢١٩، وعصمة الأنبياء ص٣٩، والتفسير الكبير ٣/ ٤٥٥ وما بعدها، والمحصول ٣/ ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

رابعاً ـ ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم:

اختلف العلماء في عصمة الأنبياء فيما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم، أي فعلهم للكبائر والصغائر على خمسة مذاهب هي كالآتي[1]:

١ ـ جواز فعل الكبائر والصغائر من قبل الأنبياء، وينسب الرازي وغيره من العلماء هذا الرأي للحشوية[2].

٢ ـ لا يجوز تعمد الكبيرة، أما تعمد الصغيرة فجائز شرط عدم كون الفعل منفراً، وإلا فلا يجوز عليهم ذلك، وهذا قول أكثر المعتزلة[3].

٣ ـ لا يجوز فعل الكبائر ولا الصغائر عمداً، ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ في التأويل، ولقد نسب الرازي هذا القول للجبائي (ت٣٠٣هـ)[4].

٤ ـ لا يجوز فعل الكبائر ولا الصغائر لا عمداً ولا خطأ على سبيل التأويل، لكن يجوز أصحاب هذا الرأي فعل ذلك سهواً أو نسياناً، ثم يعاتبون على هذا السهو والنسيان، لأن معرفتهم أتم، وقوتهم على التحفظ أقوى، وينسب الرازي هذا القول

---

(١) راجع: المحصل ص٢١٩ ـ ٢٢٠، والأربعين ٢/ ١١٦ ـ ١١٧، وعصمة الأنبياء ص٤٠، والتفسير الكبير ٣/ ٤٥٥.

(٢) راجع: الرازي الأربعين ٢/ ١١٦، وعصمة الأنبياء ص٢ ـ ٣، والمحصول ٣/ ٢٢٧، وراجع: شرح الأصول الخمسة ص٥٧٣ ـ ٥٧٤.

(٣) راجع: الرازي الأربعين ٢/ ١١٦، المحصل ص٢١٩، والمحصول ٣/ ٢٢٧، وشرح الأصول الخمسة ص٥٧٣ ـ ٥٧٥، والخياط: الانتصار ص١٠٦، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٢٦٥.

(٤) راجع: الرازي، الأربعين ٢/ ١١٦، المحصول ٣/ ٢٢٨، وأبا الحسين البصري: المعتمد ١/ ٣٧١، والإيجي: المواقف ص٣٥٩.

إلى النظام (ت٢٣١هـ)، وأبي إسحاق (ت٤١٨هـ)، وفي كتاب آخر له نسب هذا القول إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين[١].

٥ ـ لا يجوز فعل الكبيرة، ولا الصغيرة، لا بالعمد ولا بالتأويل، ولا بالسهو والنسيان، وهذا مذهب الرافضة من الشيعة[٢].

هذه هي آراء العلماء في عصمة الأنبياء فيما يتعلق بأفعالهم وأقوالهم، ولقد كان الرازي دقيقاً في نسبة الآراء لأصحابها، **ولقد تبين مما سبق أن الكبائر لا يجوز صدورها من الأنبياء عمداً عند أكثر العلماء**[٣].

وقت العصمة:

حصل اختلاف بين العلماء في وقت العصمة، ويحصر الرازي هذا الخلاف الواقع بينهم في ثلاثة أقوال[٤]:

---

(١) راجع: عصمة الأنبياء ص٢، الأربعين ٢/ ١١٦، والمحصل ص٢٢٠، والمحصول ٣/ ٢٢٨، وهذا قول الحنفية راجع: البياضي: إشارات المرام ص٣٢٢، حققه وعلق عليه: يوسف عبد الرازق، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط١، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م، وراجع: السفاريني: لوامع الأنوار ٢/ ٣٠٥ وهو مذهب الحنابلة.

(٢) راجع: عصمة الأنبياء ص٣، المحصل ص٢١٩، والأربعين ٢/ ١١٧، والتفسير الكبير ١/ ٣٠١، والمحصول ٣/ ٢٢٥، وراجع: الشريف المرتضي: تنزيه الأنبياء ص٢، مكتبة الكليات الأزهرية د/ ط. ت، والإيجي: المواقف ص٣٥٩.

(٣) راجع: الأربعين ٢/ ١١٥، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٢٦٤، والبياضي: إشارات المرام ص٣٢٢.

(٤) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ١١٧، المحصل ص٢١٩، وعصمة الأنبياء ص٣، والتفسير الكبير ٣/ ٤٥٥.

الأول: العصمة من وقت الولادة إلى آخر العمر، وينسب الرازي هذا القول إلى الرافضة[١].

الثاني: العصمة من وقت البلوغ، ولا يجوز عليهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة، وينسبه الرازي إلى الكثير من المعتزلة[٢].

الثالث: العصمة تكون في وقت النبوة، أما قبل النبوة فهي غير واجبة[٣]، فوقوع الذنب منهم جائز قبل النبوة، وينسب الرازي هذا القول إلى أكثر الأشاعرة حيث يقول: «**هذا هو مذهب أكثر أصحابنا**»[٤]، وهو أيضاً قول أبي الهذيل (ت٢٣٥هـ)، وأبو علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) من المعتزلة[٥].

---

(١) راجع: المحصل ص٢١٩، وراجع: الشيخ محمد رضا المظفر: عقائد الشيعة ص٣٠ منشورات المطبعة الحيدرية في النجف ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م، إبراهيم الموسوي الونجاتي: وعقائد الإمامية الإثني عشرية ص٤١ ـ ٤٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٢، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، والشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص٢، وابن الحلي (ابن علي بن المطهر ت٧٦٢هـ): كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص٣٢٦، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٥٧٣، والآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ١٤٣، والنووي: المقاصد ص١١، تحقيق: برهان محمد بدر الدين الشاعر، مطبعة الشام، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ١١٧، والمعالم ص٧٦، والبخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٩٩ دار الكتاب العربي ١٣٩٤م، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٢٦٥، وابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٢/ ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

(٤) راجع: المحصل ص٢١٩، والتفسير الكبير ٣/ ٤٥٥، والأربعين ٢/ ١١٧.

(٥) راجع: المحصل ص٢١٩، والأربعين ٢/ ١١٧، وشرح الأصول الخمسة ص٥٧٣.

هذه هي الآراء التي ذكرها الرازي في مسألة العصمة، لكن ما هو رأي الرازي نفسه في هذه المسألة؟!

يرى الرازي أن الأنبياء عليهم السلام معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر عمداً، أما على سبيل السهو فهو جائز[1]، «بشرط أن يتذكروه في الحال، وينبهوا غيرهم على أن ذلك كان سهواً»[2]، ومع قوله بجواز السهو إلا أننا نجده يؤكد على عدم صدور الذنب عنهم صلوات الله عليهم وسلامه حال النبوة ألبتة لا الكبيرة ولا الصغيرة[3].

ويؤكد الرازي على ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[النساء: ٨٠]، فيرى الرازي أنها من أقوى الدلائل على أن الرسول ﷺ معصوم في جميع الأوامر والنواهي، وفي كل ما يبلغه عن الله، فلو أخطأ في شيء منها لم تكن طاعته طاعة لله، ويرى أيضاً وجوب كونه معصوماً في جميع أفعاله؛ لأن الله تعالى أمر بمتابعته في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[الأعراف: ١٥٨].

ويعرف المتابعة بأنها: «الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير»، فثبت من ذلك أن الانقياد له في جميع الأقوال والأفعال هو طاعة لله وانقياد لحكم الله[4].

ويستدل الرازي على عصمة الأنبياء بستة عشر وجهاً معتمداً فيها على العقل

---

(١) راجع: الرازي: عصمة الأنبياء ص٤٠، والأربعين ٢/ ١١٧، والتفسير الكبير ٣/ ٤٥٥ وما بعدها.

(٢) المحصول في علم أصول الفقه ٣/ ٢٢٨.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٣/ ٤٥٥ ـ ٤٤٦، والخمسين ص٨٦.

(٤) راجع: التفسير الكبير ١٠/ ١٤٩.

والنقل من هذه الوجوه[1]:

الأول: لو عمل الأنبياء الذنوب لكان حالهم في استحقاق الذنب عاجلاً، والعقاب آجلاً أشد حالاً من عصاة الأمة، وهذا باطل، فصدور الذنب أيضاً باطل، **بيان الملازمة**: إن أعظم نعم الله تعالى على العباد هي نعمة الرسالة والنبوة، وكل من كانت نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب منه أفحش، ويدل على ذلك العقل، ويؤيد النقل ذلك أيضاً، منه:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[الأحزاب: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾[الأحزاب: ٣٠].

٢ ـ اختلاف عقوبة الزنا، فالمحصن يرجم، وغير المحصن يجلد، مع العلم أن الجريمة واحدة.

٣ ـ عقوبة العبد نصف عقوبة الحر.

فثبت من كل ما سبق أن الأنبياء والرسل ـ عليهم السلام ـ لو صدرت عنهم الذنوب لكان حالهم في استحقاق الذنب العاجل والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الأمة، وهذا باطل بالإجماع؛ فلا أحد يقول: إن الرسول أحسن حالاً عند الله وأقل منزلة من كل أحد، وهذا دليل على عدم صدور الذنب عنهم.

الثاني: لو صدر الذنب من الأنبياء والرسل عليهم السلام لما كانوا مقبولي الشهادة، فالله تعالى يقول في كتابه الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[الحجرات: ٦]، وهي قراءة مشهورة، وقراءة حفص: ﴿فَتَثَبَّتُوٓاْ﴾ فالله تعالى

(١) راجع: المحصل ص٢١٩، والأربعين ٢/ ١١٧، والمعالم ص٧٦ ـ ٧٧، وعصمة الأنبياء ص٣ ـ ٧، والتفسير الكبير ٣/ ٤٥٦ ـ ٤٥٨ و١٠/ ١٤٩.

أمر بالتثبت والتوقف في قبول شهادة الفاسق، وهذا باطل في حق الأنبياء؛ لأن من لا تقبل شهادته في الدنيا، فكيف تقبل شهادته في الأديان الباقية إلى يوم القيامة؟! وشهد الله تعالى بأن نبينا محمد ﷺ شهيد على الكل يوم القيامة... قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[البقرة: ١٤٣].

إذن فكيف يكون الرسول ﷺ على حال لا تقبل شهادته في الدنيا وهو في الآخرة شهيد على جميع الرسل يوم القيامة.

الثالث: لو صدر الذنب عنهم ـ عليهم السلام ـ لوجب زجرهم تنفيذاً لقاعدة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن زجر الأنبياء غير جائز لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾[الأحزاب: ٥٧].

الرابع: أمر الله تعالى المكلفين بمتابعة الرسول ﷺ، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[آل عمران: ٣١][1]، فلو جاز عليه أن يرتكب المعاصي، لكان الواجب علينا اتباعه في ذلك، وهذا باطل، فلزومه باطل، ولا فرق بين الأنبياء، فبطل هذا في حق الجميع، فثبت أن الأنبياء معصومون من جميع الذنوب.

الخامس: لو صدر الفسق عن النبي محمد ﷺ لكنا مأمورين بالاقتداء به لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ وهذا لا يجوز، إذن فصدور الفسق عنه محال.

السادس: لو صدرت المعاصي عن الأنبياء، لكانوا موعودين بعذاب الله لهم في جهنم، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾[الجن: ٢٣]، ولو كان الأنبياء عصاة لكانوا ملعونين لقوله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى

---

(١) وهذا الدليل الوحيد الذي اعتمد عليه الرازي في كتاب المسائل الخمسين ص٦٦.

ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[هود: ١٨]، وهذا باطل بإجماع الأمة، فكان صدور المعصية عنهم باطلاً أيضاً.

السابع: يأمر الأنبياء والرسل ـ عليهم السلام ـ الناس بعمل الطاعات وترك المعاصي، ولو فعلوا المعصية، وتركوا فعل الطاعات، لدخلوا تحت قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف: ٢ ـ ٣]، وقوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾[البقرة: ٤٤].

الثامن: قول الله تعالى في صفة الأنبياء: إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب ـ عليهم السلام ـ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾[الأنبياء: ٩٠]، فقوله تعالى: ﴿ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ تفيد أنهم فاعلون لكل الطاعات، وتاركون لكل المعاصي، فالألف واللام في صيغة الجمع تفيد العموم.

التاسع: قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾[ص: ٨٢ـ٨٣]، فلقد استثنى المخلصين من إغوائه وإضلاله، ولقد قال تعالى في إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب ـ عليهم الصلاة والسلام ـ: إنهم من المخلصين حيث قال: ﴿أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ﴾[ص: ٤٦]، وقال في حق يوسف عليه السلام: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[يوسف: ٢٤]. . . إذن فإغواء إبليس ووسوسته لم تصل إليهم، وهذا دليل على عدم صدور المعصية عنهم.

العاشر: قوله تعالى في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[البقرة: ١٢٤]، والإمام هو الذي يقتدى به، فلو صدر الذنب عن إبراهيم عليه السلام لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجباً وهذا باطل.

الحادي عشر: نعلم ببديهة العقل أنه لا شيء أقبح من نبي رفع الله درجته وائتمنه على وحيه، وجعله خليفة في عباده وبلاده، يسمع ربه ويناديه لا تفعل كذا،

فيقـدم عليـه، ترجيحاً للذته، غير ملتفت إلى نهي ربه، ولا مزدجر بوعيده، هذا معلوم القبح بالضرورة.

وهكذا يستمـر الرازي في عرض الوجوه الستـة عشر التي استـدل بها على عصمة الأنبياء معتمداً فيها على العقل والنقل، وهو بهذا يتبع منهج أصحابه الأشاعرة في إثبات العصمة للأنبياء عن طريق الأدلة السمعية، فالدليل على عصمة الأنبياء عند الأشاعرة سمعي، أما عند المعتزلة فهو عقلي، وذلك بناء على منهجهم العقلي في الحسن والقبح، ووجوب الصلاح والأصلح واللطف على الله تعالى، فبعثة الرسل لطف ومصلحة للعباد، والله تعالى: «إذ كان إنما يبعث الرسول لتعريف المصالح، ويظهر عليه العلم لإيجـاب القبول منـه، فلا بد من أن يـكون معظماً في الصدور مستحقاً للرفعة، فإذا ظهر عليه العلم، فلا بد من استحقاقه التعظيم والتبجيل، ولو جوزنا عليه الكبائر لجوزنا أن يكذب فيما يؤديه ويبدله، ولو جاز أن يرتكب الكبائر، فما الأمان أن يرتكب الكفر، كعبادة الأصنام، والأوثان، وتعظيم غير الله تعالى، والكفر بنعمته، ومن هذا حاله كيف يوثق بأنه يؤدي الشرائع؟»[1].

والخلاصة أن الأنبيـاء ـ عليهـم السـلام ـ معصومون عن تعمد الكبائر بعد النبوة، أما إذا كان صدور الكبيرة سهواً أو خطـأ في التأويل فجائز، أما قبل النبوة فيستحيل صدور ذلك عنهم إذا كانت تنافي أصول الأخلاق.

المفاضلة بين الملائكة والأنبياء:

من المسـائل التي خاض فيها المتكلمـون مسـألة المفاضـلة بين الملائكـة والأنبياء، فحصـل الخلاف في أيهمـا أفضل؟ هل الملائكة أفضل من الأنبياء؟ أم

(١) المغني ١٥/ ٣٠٠ ـ ٣٠١.

العكس؟ مع الاتفاق على أن النبي محمد ﷺ هو أفضل الخلق بلا خلاف[١]، فالخلاف يتعلق بالملائكة والأنبياء ما عدا نبينا محمد ﷺ.

الآراء في هذه المسألة:

انقسم العلماء إلى فريقين اثنين، ذهب الفريق الأول إلى أن الملائكة أفضل، أما الفريق الثاني فذهب أصحابه إلى القول: إن الأنبياء أفضل، فجاء فريق ثالث حاول التوفيق بين المذهبين السابقين، ويمثل هذا الفريق ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، أما تفصيل الآراء فهي على النحو الآتي:

القول الأول: الملائكة أفضل من الأنبياء، والقائلون بذلك هم المعتزلة[٢]، والفلاسفة[٣]، وبعض الأشاعرة، كالقاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ)[٤]، والحليمي (ت٤٠٣هـ)[٥].

---

(١) راجع: السفاريني: لوامع الأنوار ٢/ ٤٠٠ نشر المكتب الإسلامي ودار الخاني، ط٣، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، حيث نقل الإجماع على أن رسول الله ﷺ أفضل الخلق جميعاً، وراجع: الرازي: التفسير الكبير ٧/ ١١١.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال ص٢٠٢، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م، والرازي: التفسير الكبير ٢/ ٤٣٠، والأربعين ٢/ ١٧٧، والإيجي: المواقف ص٣٦٧.

(٣) راجع: الرازي: المحصل ص٢٢١، والتفسير الكبير ٢/ ٤٣٠، ٤٤٠ - ٤٤١، والأربعين ٢/ ١٧٧، وراجع: الإيجي: المواقف ص٣٦٧.

(٤) راجع: الرازي: المحصل ص٢٢١، والأربعين ٢/ ١٧٧، والإيجي: المواقف ص٣٦٧، وراجع: إلكيا هراسي: أصول الدين ص٤٩٦، تحقيق ودراسة: إيناس نوح البشلاوي، رسالة ماجستير، إشراف: د/ عبد الفتاح الفاوي، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة ٢٠٠٠م.

(٥) راجع: الحليمي: المنهاج في شعب الإيمان ١/ ٣٠٩، الأربعين ٢/ ١٧٧، والحليمي: =

القول الثاني: الأنبياء أفضل من الملائكة، والقائلون بذلك هم الأشاعرة[1] والشيعة[2] أيضاً، أما محاولة التوفيق بين الرأيين السابقين فنجدها عند ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[3]، حيث ذهب إلى أن صالحي البشر أفضل باعتبار كمال النهاية، والملائكة أفضل باعتبار البداية، فالملائكة الآن مستغرقون في عبادة الله، منزهون عما يلابسه بنو آدم من الآثام، وبالطبع هذه الأحوال أكمل من أحوال البشر، أما يوم القيامة بعد دخول الجنة يصير حال صالحي البشر أكمل من حال الملائكة.

رأي الإمام الرازي:

يبدأ الإمام الرازي ـ وكعادته ـ بذكر آراء العلماء وأدلتهم في هذه المسألة، ثم يبين الرأي الذي يدين به، فنجده في «التفسير الكبير» وفي «الأربعين»، يذكر أكثر من عشرين حجة ما بين عقلية ونقلية للقائلين: إن الملائكة أفضل من الأنبياء[4]، ثم

= هو أبو عبدالله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الشافعي، (٢٣٨ ـ ٤٠٣هـ)، صاحب وجوه في المذهب الشافعي، ومن فرسان النظر، له يد طولى في العلم والأدب أخذ عن القفال الشافعي؛ وأخذ عنه أبو عبدالله الحاكم صاحب المستدرك، وراجع: الذهبي: سيد أعلام النبلاء ١٧/ ٢٣٢، والسيوطي: طبقات الحفاظ ١/ ٤٠٨.

(١) راجع: البغدادي: الفرق ص٣٤٣، والرازي: المحصل ص٢٢١، والتفسير الكبير ٢/ ٤٣٠، والزركشي: تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي ٤/ ٧٥١، تحقيق: د/ عبدالله ربيع، ود/ سيد عبد العزيز، مكتبة قرطبة، القاهرة، توزيع المكتبة الملكية، ط٢، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

(٢) راجع: إبراهيم الموسوي الزنجاني: عقائد الإمامية ص٤٥، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٢، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، والرازي: التفسير الكبير ٢/ ٤٣٠.

(٣) راجع: السفاريني: لوامع الأنوار ٢/ ٣٩٩.

(٤) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٤٣٠ ـ ٤٤٣، والأربعين ٢/ ١٨٠ ـ ١٩٨.

يذكر أدلة القائلين بأن الأنبياء أفضل من الملائكة ويحصرها في تسع حجج[١]، ثم يذكر رد القائلين بتفضيل الملائكة على هذه الحجج[٢]، وينهي الحديث عن هذه المسألة دون ذكر رأيه فيها.

لكن بالإطلاع على كتبه الأخرى نستطيع أن نقول: إن للرازي في هذه المسألة قولين اثنين أو رأيين اثنين:

الرأي الأول:

نجده في كتاب «المعالم» حيث يصرح الرازي فيه بأفضلية الملائكة حيث يقول: «**المختار عندي أن الملك أفضل من البشر**»[٣].

وهو بقوله هذا يكون موافقاً لما ذهب إليه المعتزلة، وجمهور الشيعة، والباقلاني (ت٤٠٣هـ)، والحليمي (ت٤٠٣هـ) من الأشاعرة، ويستدل الرازي على رأيه هذا بعدد من الأدلة منها:

الأول: إن الله تعالى عندما أراد أن يقرر عظمته عند الخلق استدل بكونه إلهاً للسماوات والأرض وما بينهما فقال: ﴿رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾[النبأ: ٣٧]. ثم أراد التأكيد على هذا المعنى فقال: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾[النبأ: ٣٨]، ولولا أن الملائكة أعظم المخلوقات درجة، وإلا لما صح هذا الترتيب.

الثاني: استدل الرازي بالترتيب الوارد في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ

(١) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٤٤٣ ـ ٤٤٥، والأربعين ٢/ ١٧٧.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٣) راجع: المعالم ص٧٥ ـ ٧٦.

بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾[البقرة: ٢٨٥] على أن الملائكة أفضل من البشر، فالترتيب الصحيح أن الإله هو الموجود الأشرف، ويتلوه في درجته الملائكة، والملك يأخذ الكتاب من الله ويوصله إلى الرسول، فهذا يقتضي أن يكون الترتيب كالآتي: الإله، والملك، والكتاب، والرسول، وهو الترتيب الوارد في القرآن الكريم.

الثالث: يعتمد الرازي هنا على الفرق بين كل من الملائكة والبشر، فالملائكة جواهر مقدسة عن ظلمات الشهوات والغضب، وطعامهم وشرابهم التسبيح والتهليل والتقديس، وأنسهم وفرحهم بذكر الله وعبوديته، لذا فهم أفضل من البشر الموصوفين بالشهوة والغضب.

الرابع: الأفلاك تجري مجرى الأبدان للملائكة، والكواكب تجري مجرى القلوب، ونسبة البدن إلى البدن، كنسبة الروح إلى الروح في الإشراق والصفاء.

بهذه الأوجه الأربعة استدل الرازي على أن الملك أفضل من البشر.

أما القول الثاني للرازي:

وهو أن **الأنبياء أفضل من الملائكة**، ونجد هذا القول في كتابين اثنين من كتبه الأول «المحصل»، والثاني «المسائل الخمسون»، حيث يقول: «الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا خلافاً للمعتزلة والقاضي منا والفلاسفة»[1]، ويقول في الكتاب الآخر: «الرسل عليهم الصلاة والسلام أفضل من الملائكة»[2].

والرازي بقوله هذا يكون موافقاً لأصحابه الأشاعرة فيما ذهبوا إليه، ويستدل على رأيه بعدد من الأدلة هي[3]:

---

(١) المحصل ص٢٢١.

(٢) الخمسون ص٦٦.

(٣) راجع: الخمسون ص٦٦ ـ ٦٧، والمحصل ص٢٢١ ـ ٢٢٢.

الأول: أن الله تعالى أمر جميع الملائكة أن يسجدوا لأدم عليه السلام، حيث قال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾[البقرة: ٣٤]، فهذا دليل على أن آدم عليه السلام أفضل، وإلا لما أمر الله الملائكة بالسجود له، وهذا الدليل هو عمدة الأشاعرة.

الثاني: قولـه تعالى في حق سيدنا محمد ﷺ: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾[الفتح: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[الأنبياء: ١٠٧]، والملائكة من العالمين، ومحمد ﷺ رحمة لهم، فيلزم كونه أفضل منهم.

الثالث: قـوله تعـالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[آل عمران: ٣٣]، والعالم كل موجـود سوى الله تعالى، فتدخل الملائكة ضمنه(١)، ويقول الرازي «وسواء أجريناه على العموم أو حملناه على عالمي ذلك الزمان كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[البقرة: ٤٧]، فالمقصود حاصل، فهذا يقتـضي كونهم أفضل من كل العالمين، وذلك يقتضي كونهم من الملائكة، ولأن البشر يعرفون الله ويحبونه مع كثرة الصوارف من الشهود والغضب والموانع الداخلة والخارجة، وليس للملائكة من ذلك، فتكـون طاعة البشر أشق، فيكون أفضل، لقوله ﷺ: «**أفضل العبادات أحمزها**»(٢). . . . .

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٣/ ٥٣ و٨/ ١٦٩.

(٢) ذكـره علي القاري الهروي في الموضوعات وقال: «قال الزركشي: لا يعرف، وقال ابن القيم في شرح منازل السائرين: لا أصل له»، وراجع: علي القاري الهروي (ت١٠١٤هـ)، المصنـوع في معرفـة الحديث الموضوع ص٥٧، حققـه وراجـع نصوصه وعلق عليـه: د/ عبد الفتاح أبـو غدة، مكتبة الرشـد، الرياض، ط٤، ١٤٠٤هـ، وراجع: ابن حمـزة الحسيني: البيان والتعريف في بيان أسباب ورود الحديث الشريف ١/ ١٢١، راجعه وأعد فهارسه: سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠١هـ، وراجع: العجلوني (ت١١٦٢هـ): كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: =

أي أشقها[1]. واستشهد الرازي بهذا الحديث الذي أجمع النقاد أنه موضوع».

وذكر الرازي أن أنصار الرأي الآخر قابلوا هذه الأدلة بأدلة أخرى، ولن أطيل في ذكرها، والذي نود معرفته هو **أي هذه الآراء يمثل الرأي النهائي للرازي؟!**

والذي أرجحه في هذه المسألة **أن يكون الرأي الذي استقر عليه الرازي هو** ما جاء في كتابه المعالم، **وهو أن الملائكة أفضل من الأنبياء**، وذلك لأن كلاً من كتاب «المحصل»، و«الخمسون» سابق في التأليف عن «المعالم»، فقد ذكر الباحثون أن كتاب «المعالم» من آواخر كتب الرازي الصغيرة، وبذلك يكون الرازي **موافقاً لما ذهب إليه المعتزلة، ومخالفاً في الوقت نفسه لأصحابه الأشاعرة.**

وأرى أن من حسن إسلام المرء أن يترك ما لا يعنيه، فما الفائدة من البحث في مثل هذا المسائل؟! والواجب علينا الإيمان بالملائكة والأنبياء، ففي حديث الإيمان قال رسول الله ﷺ **«الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»**[2]، فالمطلوب منا الإيمان، لا أن نعتقد أي الفريقين أفضل، والله أعلم.

المفاضلة بين الأنبياء:

اتفق المتكلمون من أهل السنة على أن بعض الأنبياء أفضل من بعض،

= ١/ ١٧٥، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٥هـ، حيث يذكر قول جماعة من الحفاظ بأن لا أصل له، ويقول: لكن معناه صحيح عند أهل الحديث، فقد أخرج مسلم عن عائشة ﵂ مرفوعاً: «إنما أجرك على قدر نصبك».

(١) الرازي: المحصل ص٢٢١.

(٢) إكمال المعلم: شرح صحيح مسلم ١/ ١٩٦، رقم الحديث ٨، (ك) الإيمان (ب) بيان الإيمان والإسلام والإحسان.

لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، كما اتفقوا على أن نبينا محمد ﷺ أفضل من سائر الأنبياء والمرسلين[١]، وذكروا العديد من الأدلة النقلية والعقلية لإثبات صحة ذلك.

ويقرر الإمام الرازي أن النبي محمد ﷺ هو أفضل من الكل[٢]، ويستدل على ذلك بالعقل والنقل، ويذكر أكثر من عشرين حجة على صحة كلامه، ومن ثم يعرض لرأي المخالفين وأدلتهم، ويجيب عليها مؤكداً أن الرسول ﷺ هو أفضل الأنبياء[٣].

ومن الأدلة التي اعتمد عليها الرازي أذكر[٤]:

الأول: قوله تعالى في شأن سيدنا محمد ﷺ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، فما دام الرسول ﷺ رحمة للعالمين، لزم أن يكون أفضل من كل العالمين بما فيهم الأنبياء.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤]، فقد قرن الله تعالى ذكر محمد ﷺ بذكره في الآذان، والتشهد، . . . وليس كذلك كل الأنبياء.

الثالث: قرن الله تعالى طاعته بطاعة محمد ﷺ فقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، كما قرن بيعته ببيعته، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقرن عزته بعزته فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ

---

(١) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٦/ ٥٢١.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٦/ ٥٢١، والمعالم ص٧٧، والمطالب العالية ص١٢١ ـ ١٢٢.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٦/ ٥٢١ ـ ٥٢٦.

(٤) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٦/ ٥٢١ ـ ٥٢٥.

﴿وَلِرَسُولِهِۦ﴾[المنافقون: ٨].

وهناك الكثير من الآيات التي قرن الله تعالى فيها بينه وبين النبي ﷺ، **وهذا دليل على أنه أفضل الخلق جميعاً.**

الرابع: معجزة الرسول ﷺ الخالدة القرآن الكريم، وهي وحدها تزيد على الألفي معجزة، فكأن الله تعالى شرف النبي محمد ﷺ بألفي آية تدل على نبوته.

الخامس: معجزة رسولنا ﷺ أفضل من معجزات سائر الأنبياء فوجب أن يكون أفضل من سائر الأنبياء.

السادس: لقد وصف الله تعالى الأنبياء بالصفات الحميدة، ثم قال لسيدنا محمد ﷺ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾[الأنعام: ٩٠]، فالله تعالى أمر الرسول ﷺ بالاقتداء بمن قبله من الأنبياء في محاسن الأخلاق، وهذا يقتضي أنه اجتمع في الرسول ﷺ من الخصال المرضية ما كان متفرقاً فيهم، فوجب أن يكون أفضل منهم[1].

السابع: بعثة الرسول ﷺ إلى الخلق جميعاً، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[سبأ: ٢٨]، وهـذا يقتضي أن تكون مشقته أكثر، فوجب أن يكون أفضل، قال الرسول ﷺ: «**أفضل العبادات أحمزها**»[2].

الثامن: الدين الذي جاء به سيدنا محمد ﷺ أفضل الأديان، لأنه ناسخ لسائر الأديان، والناسخ يجب أن يكون أفضل، وما دام قد خُص به سيدنا محمد ﷺ فيقتضي ذلك أن يكون أفضل من الأنبياء.

---

(١) راجع: التفسير ٦/ ٥٢٢، والمعالم ص٧٧.

(٢) سبق الكلام عنه.

التاسع: أمة سيدنا محمد ﷺ أفضل من الأمم الأخرى لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[آل عمران: ١١٠]، فوجب أن يكون الرسول ﷺ أفضل الأنبياء، لأن هذه الأمة ما نالت هذه الفضيلة إلا لمتابعة محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[آل عمران: ٣١]، وأيضاً الرسول ﷺ مبعوث للجن والإنس، فثوابه أكبر؛ لكثرة المتبوعين.

العاشر: الرسول ﷺ هو خاتم الرسل، فوجب أن يكون هو الأفضل.

الحادي عشر: إن تفضيل الأنبياء بعضهم على بعض يكون لأمور أهمها كثرة المعجزات الدالة على صدقه، ومعجزات نبينا محمد ﷺ أكثر، فقد ذكر الرازي أنها تزيد على ثلاثة آلاف معجزة.

الثاني عشر: أن الله تعالى كلما نادى نبينا محمد ﷺ في القرآن ناداه بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾[التحريم: ٩]، و﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾[المائدة: ٦٧]، وأما لباقي الأنبياء فيقول الله تعالى: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ﴾[البقرة: ٣٥]، و﴿وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ﴾[الصافات: ١٠٤]، و﴿يَا مُوسَىٰ ﴿١١﴾ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾[طه: ١١ ـ ١٢]، وهذا يفيد التفضيل.

ويستدل الرازي **بالسنة النبوية** على أفضلية النبي ﷺ، فيذكر الكثير من الأحاديث التي يستفاد منها أفضلية الرسول ﷺ على سائر الأنبياء المرسلين، من هذه الأحاديث(١):

الأول: قال رسول الله ﷺ: «**آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة**»(٢)، فهذا

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٦/ ٥٢٣ ـ ٥٢٥.

(٢) تخريج: هذا الحديث مختصر من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، عند الترمذي في الجامع الصحيح: (ك) تفسير القرآن، (ب) ومن سورة بني إسرائيل، وفيه راو ضعيف هو علي بن زيد بن جدعان. راجع: لأبي المحاسن محمد بن علي العلوي الحسيني: (ت٧٦٥هـ): =

الحديث يدل على أنه أفضل من آدم ومن جميع أولاده فهو أفضل من الأنبياء جميعاً.

الثاني: قال رسول الله ﷺ: **«أنا سيد ولد آدم ولا فخر»**[1].

الثالث: وقوله ﷺ: **«لا يدخل الجنة أحد من النبيين حتى أدخلها أنا، ولا يدخلها أحد من الأمم حتى تدخلها أمتي»**[2].

الرابع: عن أنس ؓ أن رسول الله ﷺ قال: **«أنا أول الناس خروجاً إذا بعثوا،**

= التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة ٢/ ١١٩٧، تحقيق: أ. د/ رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٦٧م، وفي هامش التحقيق ذكر لقول ابن حجر من كتابه (تقريب التهذيب)، ومنه ذكر حكم الجرح في الرواة، وقال الترمذي: هذا حديث حسن، وأخرجه الترمذي مختصراً أيضاً في (ك) المناقب: رقم (٣٥٤٨)، وأخرجه أحمد في المسند رقم (٢٤١٥)، وأخرجه أحمد بالسند ذاته عن ابن عباس برقم (٢٥٦٠)، وهذا الحديث له سند واحد أخرج به أحمد والترمذي وابن ماجه، وقد جاء مرة مطولاً ومرة مختصراً، وعند ابن ماجه ليس فيه اللفظ الذي نخرجه، وإنما فيه (أنا سيد ولد آدم ولا فخر) فقط، سنن ابن ماجه: (ك) الزهد، (ب) ذكر الشفاعة، ومدار الحديث على علي بن زيد جدعان، وهو ضعيف.

(١) تخريج: أخرجه الترمذي وأحمد بهذا اللفظ من حديث أبي سعيد الخدري ؓ السابق، وأخرجه مسلم وغيره عن أبي هريرة بدون لفظ (ولا فخر) صحيح مسلم: (ك) الفضائل، (ب) تفضيل نبينا ﷺ ولفظه: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع وأول مشفع».

(٢) تخريج: أخرجه ابن أبي شيبة والطبراني عن عمر بن الخطاب، راجع: لابن أبي شيبة عبدالله ابن محمد الكوفي (ت٢٣٥هـ): مصنف ابن أبي شيبة ٦/ ٣٢٧، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد (الرياض) ط١، ١٤٠٩هـ، وراجع: الطبراني (ت٣٦٠هـ): المعجم الأوسط ١/ ٢٨٩، تحقيق: طارق عوض الله وزميله، دار الحرمين، ١٤١٥هـ، وقال الهيثمي: وفيه صدقة بن عبدالله السمين وثقة أبو حاتم وغيره، وضعفه جماعة فإسناده حسن، راجع: مجمع الزوائد ١٠/ ٦٩.

وأنا خطيبهم إذا وفدوا، وأنا مبشرهم إذا يئسوا، لواء الحمد بيدي، أكرم ولد آدم على ربي ولا فخر»(١).

الخامس: عن ابن عباس قال: «جلس ناس من الصحابة يتذاكرون، فسمع رسول الله ﷺ حديثهم، فقال بعضهم: عجباً اتخذ إبراهيم خليلاً، وقال آخر: ماذا بأعجب من كلام موسى كلمه تكليماً، وقال آخر: فعيسى كلمة الله ورحه، وقال آخر: آدم اصطفاه الله، فخرج رسول الله ﷺ وقال: **«قد سمعت كلامكم وحجتكم أن إبراهيم خليل الله وهو كذلك، وموسى نجي الله وهو كذلك، وعيسى روح الله وهو كذلك، وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك، ألا أنا حبيب الله ولا فخر، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أول شافع وأنا أول مشفع يوم القيامة ولا فخر، وأنا أول من يحرك حلقة الجنة فينفتح لي فأدخلها، ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر»**. »(٢).

السادس: عن ابن عباس قال، قال رسول الله ﷺ: **«أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي ولا فخر، بعثت إلى الأحمر والأسود وكان النبي قبلي يبعث إلى قومه، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، ونصرت بالرعب أمامي مسيرة شهر، وأحلت**

---

(١) تخريج: أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في الجامع الصحيح: (ك) المناقب، (ب) في فضل النبي ﷺ، وقال: هذا حديث حسن غريب، وأخرجه الدارمي في سننه: المقدمة، باب ما أعطي النبي ﷺ من الفضل، ومدار الحديث على ليث بن أبي سليم وهو ضعيف، راجع: الحسيني: التذكرة ٢/ ١٤٣١.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في الجامع الصحيح: (ك) المناقب، (ب) في فضل النبي ﷺ، وقال الترمذي: هذا حديث غريب، وأخرجه الدارمي في سننه: المقدمة باب ما أعطي النبي ﷺ من الفضل، وفي السند راو ضعيف هو زمعة بن صالح، راجع: الحسيني: التذكرة ١/ ٥١٦.

لي الغنائم ولم تكن لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة فادخرتها لأمتي، فهي نائلة إن شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئاً»[١].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره.

السابع: ما رواه الحكيم الترمذي في كتاب «النوادر» عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: **«إن الله اتخذ إبراهيم خليلاً، وموسى نجياً، واتخذني حبيباً، ثم قال: وعزتي وجلالي لأوثرن حبيبي على خليلي ونجيي»**[٢].

الثامن: عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل ابتنى بيوتاً فأحسنها وأجملها وأكملها إلا موضع لبنة من زاوية من زواياها، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبهم البنيان، فيقولون: ألا وضعت ههنا لبنة فيتم بناؤك؟ فقال محمد: كنت أنا تلك اللبنة»**[٣].

---

(١) نائلة: أي واصلة حاصلة، راجع: المباركفوري محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (ت١٣٥٣هـ): تحفة الأحوذي ١٠/ ٤٥، دار الكتب العلمية، والحديث أخرجه أحمد بهذا اللفظ في المسند رقم ٢٠٣٥٢، عن أبي ذر، والدارمي في سننه (ك) السير، (ب) الغنيمة لا تحل لأحد قبلنا، والجملة الأخيرة من الحديث جاءت مستقلة من حديث أبي هريرة ﷺ عند مسلم وغيره بلفظ (لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً) صحيح مسلم: (ك) الإيمان، (ب) النبي ﷺ دعوة الشفاعة لأمته.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البيهقي: في شعب الإيمان ٢/ ١٨٥، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ، ثم قال البيهقي: وسلمة بن علي هذا ضعيف عند أهل الحديث، راجع: ترجمته في التذكرة ٣/ ١٦٦٠.

(٣) أخرجه عن أبي هريرة بهذا اللفظ مسلم في صحيحه: كتاب الفضائل، باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين إذ أخرجه البخاري في صحيحه: (ك) المناقب، (ب) خاتم النبيين ﷺ.

أما أدلة العقل فهي:

إن دعوة سيدنا محمد ﷺ قد وصلت إلى أكثر بلاد العالم، بخلاف دعوة سائر الأنبياء عليهم السلام، فدعوة موسى عليه السلام مقصورة على بني إسرائيل، وبالطبع أمة سيدنا محمد ﷺ أكبر وأكثر، ودعوة سيدنا عيسى عليه السلام لم تبق، لأنها حرفت، فمن كل ذلك يتبين أن انتفاع أهل الدنيا كان أكمل بدعوة سيدنا محمد ﷺ من دعوة سائر الأنبياء، فوجب كونه ﷺ أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام[1].

هذه هي الأدلة التي اعتمد عليها الرازي لإثبات أفضلية سيدنا محمد ﷺ على سائر الأنبياء، وهو لم يكتف بذلك، بل نجده يعرض لحجج المخالفين ويجيب عليها[2].

ومهما يكن من كل ذلك فلا ننسى أن المفاضلة لا تكون من أجل العصبية، فالنبي ﷺ استنكر ذلك، وقال: «**لا تفضلوني على يونس بن متى**»، ونحن نقتدي بسنة نبينا محمد ﷺ، وأن نبينا صلوات الله وسلامه حاز السبق في الشرف والسيادة، وخص بالمواهب والتقدمة في المحشر، ولقد فضله الله تفضيلاً لا يُلحق بغيره من الأنبياء عليهم السلام نقصاً، فحقيقة النبوة مطلقاً تناقض النقص[3].

الوحي:

تعتبر ظاهرة الوحي الأساس الأول الذي يقوم على حقيقة معنى النبوة والرسالة،

---

(١) راجع: المعالم ص٧٨، المطالب العالية ٨/ ١٢١ ـ ١٢٢.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٦/ ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

(٣) راجع: القاضي عياض: منهاج العوارف إلى روح المعارف في شرح مشكل الحديث ص٣٦٣ ـ ٦٤٠، تحقيق: أ/ طارق محمد الطواري ـ رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، قسم الشريعة، ١٤٢٤هـ ـ ١٩٩٤م.

ويعتبر المنبع الأول للتشريع والإخبار بالغيبيات، وحقيقةً إن الوحي هو الفيصل بين الإنسان الذي يشرع بعقله، والإنسان الذي يبلغ عن ربه بأمانة[1].

*** تعريف الوحي:**

لغة: الإعلام في خفاء بسرعة، تقول: أوحيت إلى فلان، إذا كلمته في خفاء، ومعناه أيضاً «الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك سمي وحياً»[2]، ويرى الرازي أن الوحي اسم أو مصدر، واللفظ يحتمل الوجهين، فإن كان اسماً فمعناه الكتاب، وإن كان مصدراً، فله معانٍ كثيرة منها: الإرسال، والإلهام، والكتابة، والكلام، والإشارة، والإفهام.

ولكن إن قيل: هو ما يضمره القرآن، فالوحي اسم معناه الكتاب، كأنه يقول: ما القرآن إلا كتاب، ويوحي بمعنى يرسل، ويحتمل على هذا أيضاً أن يقال: هو مصدر، أي ما القرآن إلا إرسال وإلهام، بمعنى المفعول أي مرسل، وإن قيل: المراد من قوله: ﴿إِنۡ هُوَ﴾ قوله وكلامه **فالوحي** حينئذ هو «الإلهام ملهم من الله أو مرسل»[3]، ومن معناه اللغوي جاء في القرآن الكريم[4]:

---

(١) راجع: د/ محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية ص٢٨٦، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

(٢) القاموس المحيط ٤/ ٣٩١، مختار الصحاح ص٣٢١، راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢٨/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٣) التفسير الكبير ٢٨/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٤) راجع: الرازي: التفسير الكبير: على التوالي ٢٠/ ٢٣٦، ٢١/ ٥١٥ ـ ٥١٦، ١٣/ ١٣٢، ١٥/ ٤٦٣، الشيخ جاسم بن محمد بن مهلهل الياسين: الجداول الجامعة في العلوم النافعة، مؤسسة الكلمة للنشر والتوزيع الكويت، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

الإلهام الفطري للإنسان كالوحي إلى أم موسى قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[القصص: ٧] رأي بمعنى الخاطر.

١ ـ الإلهام الغريزي للحيوان كالوحي إلى النحل، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾[النحل: ٦٨].

٢ ـ الإشارة السريعة على سبيل الرمز والإيحاء قال تعالى عن زكريا عليه السلام: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾[مريم: ١١]، أي أشار إليهم ولم يتكلم لقوله تعالى: ﴿ثَلَـٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾[آل عمران: ٤١]، والرمز لا يكون كناية للكلام[1].

٣ ـ وسوسة الشيطان وتزيينه الشر في نفس الإنسان قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ﴾[الأنعام: ١٢١].

٤ ـ أمر الله إلى الملائكة: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[الأنفال: ١٢].

والوحي اصطلاحاً كما قال الإمام الرازي هو «كلام الله»[2]، وعرفه العلماء بأنه: «إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه»[3].

*** أركان الوحي:**

قال تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَـٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ﴾[غافر: ١٥].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٥١٦.

(٢) الرازي: التفسير الكبير ١٩/ ١٦٩.

(٣) د/ عبد الفتاح أحمد الفاوي: النبوة ص١٣.

ويتم الوحي بأركان أربعة(١):

الأول: المرسل وهو الله سبحانه وتعالى، لذلك أضاف إلى نفسه إلقاء الوحي، فقال: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ﴾.

الثاني: الإرسال والوحي وهو الذي سماه بالروح.

الثالث: وصول الوحي من الله تعالى إلى الأنبياء لا يكون إلا بواسطة الملك، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِهِۦ﴾، فالركن الروحاني يسمى أمراً، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾[فصلت: ١٢].

الرابع: الأنبياء الذين يلقي الله الوحي إليهم وهو المشار إليه بقوله: ﴿عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾.

الخامس: تعيين الغرض والمقصود الأصلي من إلقاء هذا الوحي إليهم، فالأنبياء ـ عليهم السلام ـ يصرفون الخلق من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة، ويحملونهم على الإقبال على الروحانيات، قال تعالى: ﴿لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ۝١٥ يَوْمَ هُم بَٰرِزُونَ﴾[غافر: ١٥ ـ ١٦].

ويعرض الرازي للشبهات التي تثار حول الوحي ويرد عليها(٢).

*** كيفية الوحي:**

جاء في صحيح مسلم أن النبي ﷺ عندما سئل عن كيفية الوحي قال عليه السلام: **«أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ، ثم يفصم عني وقد**

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢٧/ ٤٩٩.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢٧/ ٦١٣ ـ ٦١٤.

وعيته، وأحياناً ملك في مثل صورة الرجل، فأَعِي ما يقول»[1].

إذن فله حالتان اثنتان:

الحالة الأولى: مثل صلصلة الجرس، وهو أشده على الرسول ﷺ، لأن هذه الحالة كما يقول ابن خلدون: انسلاخ البشرية الجسمانية، واتصال بالملكية الروحانية، والحالة الأخرى عكسها، لأنها انتقال الملك من الروحانية المحضة إلى البشرية الجسمانية[2].

الحالة الثانية: يأتيه الملك على صورة بشر، وهذه الحالة أخف على الرسول ﷺ.

المعجزة:

المعجزة لغة: مأخوذة من العجز وهو ضعف القدرة[3]، والمعجز هو فاعل العجز في غيره.

اصطلاحاً: يعرف الإمام الرازي المعجزة بقوله: «المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة»[4].

ويذكر الرازي السبب في اختيار هذا التعريف، فيقول: «وإنما قلنا: أمر لأن المعجز قد يكون إتياناً بغير المعتاد، وقد يكون منعاً من المعتاد، وإنما قلنا: خارق

---

(١) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ٧/ ٢٩٩، رقم الحديث ٢٣٣٣، (ك) الفضائل، (ب) عرق النبي ﷺ في البرد وحين يأتيه الوحي.

(٢) راجع: ابن خلدون: المقدمة ص٩٨، دار الفكر (د. ت).

(٣) راجع: لسان العرب، ابن منظور ٤/ ٢٨١٧، ومختار الصحاح ص٢٠١، ومختار القاموس ص٤٠٨.

(٤) الرازي: المحصل ص٢٠٧.

للعادة ليتميز به المدعي عن غيره، وإنما قلنا: مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه، يتميز عن الإرهاص والكرامات، وإنما قلنا: مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعوذة»[١].

وتعريف الرازي هذا قريب من تعريف الإمام الأشعري (ت٣٢٤هـ)، فالأشعري يقول في تعريفها هي: «فعل من الله، أو قائم مقام الفعل، يقصد بمثله التصديق»[٢].

وأيضاً يعرف الرازي المعجزة في «التفسير الكبير» بقوله: «المعجزة فعل خارق للعادة فعله فاعله لغرض تصديق المدعي»[٣].

وبهذا التعريف للمعجزة نجد الرازي يقترب من تعريف المعتزلة، حيث قال: هي (فعل) أي قصرها على (الفعل فقط)، والمعتزلة أيضاً يعتبرون المعجزة فعلاً، حيث يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في تعريف المعجزة: «هي الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة، بمعنى أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله، فصار كأنه أعجزهم»[٤].

إذن فالرازي أشعري في تعريفه الأول، في حين يقترب من المعتزلة في التعريف الثاني، وأرى أن التعريف الأول أفضل من التعريف الثاني، فالأول يتميز بالعموم والشمول، حيث لا يقصر فيه الرازي المعجز على الفعل فقط، بل يقول: كل أمر، وبذلك يدخل في الإعجاز الفعل، والترك، والقول.

---

(١) المحصل ص٢٠٧.

(٢) راجع: شرح المقاصد ٢/ ١٣٠، والشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ٩٣.

(٣) التفسير الكبير ٢١/ ٤١٥.

(٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٦٨، والمغني ١٥/ ١٤٧، ود/ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٤٧٦.

وهناك تعريفات عديدة للمعجزة أذكر منها:

المعجزة: «أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، سالم من المعارضة، وهي إما حسية أو عقلية»[١].

وعرفها السنوسي[٢] (ت٨٩٥هـ) بأنها: «فعل الله سبحانه الخارق للعادة المقارن لدعوى الرسالة، متحدًّى به قبل وقوعه، غير مكذب، يعجز من يبغي معارضته عن الإتيان بمثله»[٣].

وعرفها الإيجي بقوله: «ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله»[٤].

والأسفراييني قال: «المعجزة فعل يظهر على يد مدعي النبوة بخلاف، العادة في زمان التكليف موافقاً لدعواه، وهو يدعو الخلق إلى معارضته ويتحداهم أن يأتوا بمثله، فيعجزوا عنه فيبين به صدق من يظهر على يده، فمن ذلك فلق البحر، وتسخير الريح، وانشقاق القمر»[٥].

ونلاحظ من خلال التعريفات السابقة اختلاف العلماء في تعريف المعجزة،

---

(١) راجع: السيوطي الإتقان في علوم القرآن ٤/ ٣، مكتبة التراث، القاهرة، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٠٢.

(٢) أبو عبدالله محمد بن يوسف الحسني السنوسي التلمساني، ولد بعد (٨٣٠هـ)، عالم متكلم له مؤلفات كثيرة منها: الكبرى في العقائد وشرحها، والصغرى وشرحها، والوسطى وشرحها، وشرح أسماء الله الحسنى، مختصر في المنطق. توفي سنة (٨٩٥هـ). راجع: الشيخ محمد بن محمد مخلوف: شجرة النور الزكية ص٢٦٦، دار الكتاب العربي، بيروت مصورة عن الطبعة الأولى.

(٣) السنوسي، شرح الكبرى ص٤٣٨.

(٤) الإيجي، المواقف ص٣٣٩.

(٥) الأسفراييني: التبصير في الدين ص١٠٤.

وذلك مرجعه إلى اختلافهم حول شروط المعجزة، والله أعلم.

فالمعجزة ثابتة، ولا يستطيع العلم أن ينكرها، فهي ثابتة يقيناً، وعجزه عن تفسيرها أكبر دليل على ذلك، ولا نقبل محاولاته القاصرة في تفسير المعجزة؛ لأن ذلك سيخرجها عن حد الإعجاز(١).

وكما يقول الدكتور الغمراوي: «إن الذي يثبت في العلم هو عجز العلماء والبشرية كلها عن الإتيان بشيء من معجزات الأنبياء، وهذا بالضبط الشرط المميز للمعجزة أن تكون مما يعجز عنه البشر، ولا يقدر عليه إلا الله... فظاهرة انشقاق القمر بالذات ليست مستحيلة في العلم، وإن كان مستحيلاً أن يصنعها الإنسان، فالعلم قد شاهد انشقاق القمر مذنب «بروكس» شقين سنة ١٨٨٩م، وكذلك انقسام مذنب «بيلا» إلى جزئين سنة ١٨٤٦م، والفرق بين انشقاق القمر وانشقاق هذين المذنبين أنهما لم يلتئما...»(٢).

شروط المعجزة:

ذكر الإمام الرازي العديد من الشروط التي اشترطها للمعجزة، وذلك لتمييزها عن غيرها من الأمور التي تخرق العادة، وبالطبع اختلف العلماء في شروط المعجزة، لكن يمكننا أن نجمع هذه الشروط التي قالوا بها، وهي(٣):

---

(١) راجع: د/ عبد الفتاح الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف ص٢٥٦، وجمال الحسيني أبو فرحة: المعجزة وحجتها ص١٤٥، ٢٣٣، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

(٢) د/ الغمراوي: الإسلام في عصر العلم ص١٠٥، دار الإنسان، الطبعة الرابعة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

(٣) راجع: الرازي: المحصل ص٢٠٧ ـ ٢٠٨، والتفسير الكبير ١/ ٢٩، ١٥/ ٨٣، =

١ ـ أن تكون المعجزة فعلاً لله أو ما يقوم مقام الفعل.

٢ ـ أن تكون المعجزة خارقة للعادة، لا يقدر البشر على الإتيان بمثلها.

٣ ـ أن يتعذر معارضتها.

٤ـ أن تـكون مقارنة للدعوى، ويستشهد بها مدعي الرسالة على أنه مرسل من الله ﷻ.

٥ ـ أن تكون موافقة للدعوى.

٦ ـ ألا يكون المعجز مكذباً له.

٧ ـ أن تكون مقرونة بالتحدي.

وأضاف القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): أن تكون خارجة عن قدرة النبي ﷺ(١).

ويجمل القاضي عبد الجبار (ت٥١٥هـ) الشروط التي يشترطها في المعجزة بقوله: «اعلم أن من حق المعجز أن يكون واقعاً من الله تعالى حقيقة أو تقديراً، وأن يكون مما تنتقض به العادة المختصة بمن أظهر فيه، وأن يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته، وأن يكون مختصاً بمن يدعي النبوة»(٢).

= ٢١/ ٥٦، والمعالم ص٩٧ ـ ٩٨، القاضي عبد الجبار: المغني ١٥/ ١٨٦، ٢٠٢، شرح الأصول الخمسة ص٥٦٨ ـ ٥٦٩، ومختصر أصول الدين ١/ ٢٦٥، وراجع: د/ أحمد محمد أبو ليلة: فكر الإمام الرازي في النبوات من خلال تفسيره مفاتيح الغيب ومدى توظيفه في العصر الحديث ص٢١٠ وما بعدها، رسالة دكتوراه قسم الفلسفة والعقيدة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، د/ سيد عبد الستار ميهوب: القرآن والنبوة عند القاضي عبد الجبار ص١١٥ ـ ١٢٠، ود/ عبد الفتاح المغربي: الفكر الديني الشرقي القديم ص١٨٢ ـ ١٨٤.

(١) راجع: التفسير الكبير ١٥/ ٨٣، ٢١/ ٥٦.

(٢) المغني ١٥/ ١٩٩.

واتفق المتكلمون على أن المعجزة طريق لإثبات صدق النبي[١]، يظهره الله على يد النبي تأييداً لدعوى النبوة، وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يوجد طريق لإثبات صدق النبي إلا المعجزة، ومنهم الباقلاني (ت٤٠٣هـ) حيث قال: «صدق مدعي النبوة لم يثبت بدعواه، وإنما يثبت بالمعجزات»[٢]، وكذلك الجويني (ت٤٧٨هـ) ذهب إلى ما ذهب إليه الباقلاني (ت٤٠٣هـ)[٣].

أنواع المعجزات:

أيد الله تعالى كل نبي وكل رسول بمعجزة أو أكثر تأييداً وبرهاناً على صدقهم، وكل نبي كانت معجزته بحسب ما اشتهر به قومه، فكانت معجزة سيدنا نوح عليه السلام الطوفان ونجاته، ومعجزة سيدنا صالح عليه السلام الناقة التي خرجت من الصخرة، ومعجزة سيدنا إبراهيم عليه السلام النجاة من النار، ومعجزة سيدنا موسى عليه السلام فلق البحر، وقلب العصا ثعباناً، وبياض يديه، ومعجزة سيدنا عيسى عليه السلام إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وكانت معجزات سيدنا ﷺ محمد أكثر؛ منها انشقاق القمر، ونبع الماء من بين أصابعه، والمعجزة الكبرى هي معجزة القرآن الكريم، وهي باقية للأبد[٤].

وقد قسم الإمام الرازي معجزات سيدنا محمد ﷺ إلى معجزات حسية ومعجزات عقلية[٥].

أما المعجزات الحسية فهي تقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) راجع: أصول الدين، البغدادي، ص١٧، شرح العقيدة الطحاوية ص١/ ١٤٠.

(٢) الإنصاف ص٦١.

(٣) راجع: الجويني الإرشاد ص٢٧٨.

(٤) راجع: الباقلاني، الإنصاف ص٦١ ـ ٦٢، والجويني، الإرشاد، ص٢٦٠ ـ ٢٢٦.

(٥) راجع: نهاية العقول ٢/ ٢١٦، والتفسير الكبير ٨/ ٢٠٨، ١٥/ ٢٩ ـ ٣٠، ٢١/ ٥٦.

الأول: المعجـزات التي ظهـرت من خارج ذاته الشريفة ﷺ، مثل انشقاق القمر، ونبوع الماء من بين أصابعـه الشريفـة ﷺ، وحنين الجذع، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل.

الثاني: الأحوال العائدة إلى ذاته الشريفة ﷺ، كالخاتم الذي كان بين كتفيه.

الثالث: ما يتعلق بصفاته، وهي كثيرة: كصفاته الخلقية النادرة ﷺ.

أما المعجزات العقلية:

فهي بلوغه معرفة ذات الله تعالى وصفاته من غير تعلم على يد مخلوق، وذكره لقصص الأولين والآخرين، ولم يكن يعرف شيئاً عن ذلك قبل الرسالة، فقد كان رجلاً أمياً، لم يتعلم من أستاذ، ولم يطالع كتابـاً، ثم إنه فتح الله عليه باب العلم والتحقيق، وأظهر عليـه هذا القرآن المشتمـل على علوم الأولين والآخرين، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ﴾[الأعراف: ١٥٧].

ومن المعجزات العقلية تحمل الرسول ما لم يحتمله بشر في سبيل الدعوة دون أن يحيـد عن المنهـج الأول ودون أن يفتر عزمه، ثم إنه ﷺ كان مستجاب الدعوة، وورود البشارة بمقدمه في التوراة والإنجيل، مع أن الرسول ما كان يقرأ التوراة ولا الإنجيل... ويستمر الرازي في عرض المعجزات العقلية للرسول ﷺ.

ويختم الرازي حديثه عن المعجزات العقلية بإخبار الرسول ﷺ بالغيب في الماضي والمستقبل، وقسمه إلى قسمين ما ورد في القرآن الكريم، وما أخبر به ﷺ.

وبالاطلاع على أقوال العلماء نجد تصانيف أخرى منها على سبيل المثال:

تقسيم المعجزات إلى:

١ ـ معجـزات حسية تدرك بالبصر: وهي معجزات كونية يقصد بها الأمور

الحسية المخالفة للسنن التي وصفها الله، كقلب العصا ثعباناً، ونار إبراهيم عليه السلام التي تُحرقه، وانشقاق القمر.

٢ ـ معجزات عقلية تدرك بالبصيرة: وهي معجزة القرآن الكريم، فيه إخبار بالغيب، وحقائق العلوم التي حصلت من غير تعلم[١].

ويرى الرازي أن المعجزة العقليـة وسيلة لإقناع من لم يقتنع بتفكيره، على العكس من المعجزات الحسية، فالمعجزات الحسية هي طريق العوام، في حين أن المعجزات العقلية التي يأتي بها الرسول هي طريق الخواص الذين نضجت عقولهم واكتملت[٢].

معجزة القرآن الكريم:

انعقـد اجماع علماء المسـلمين على أن القـرآن هو المعجزة الخالدة للنبي محمد ﷺ[٣]، فالقرآن هو: «كتاب الله المعجز المنزل من عند الله على رسوله الأمين محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، والمنقول عنه نقلاً متواتراً نظماً ومعنى، وهو آخر الكتب السماويـة نزولاً، تعهـد المولى بحفظـه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[الحجر: ٩]، وتحقق وعـد الله بحفظه، ولن يخلف الله وعده»[٤].

---

(١) راجع: القاسمي، دلائل التوحيد ص١٢٥، مطبعة جمعية النشر والتأليف الأزهرية، ط٢، (د. ت).

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٢١٨.

(٣) راجع: أ/ عبد الكريم الخطيب: إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لأسرار البلاغة ومعاييرها ٢/ ١٥٥، دار الفكر العربي، مصر، ط١، ١٩٦٤م.

(٤) الشيخ عبد الرحمن العك، القرآن والفرقان ص١٩٣، دار الحكمة، دمشق، ط٢، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

ومعجـزة القرآن من أعظم المعـجزات التي أيد الله بها رسله وأنبياءه كافة، فهي باقية على مر الزمان، وباقية وناطقة بصدق نبوته عليه الصلاة والسلام، في حين أن معجزات سائر الأنبياء انتهت وأصبحت تاريخاً، والحكمة في ثبوت هذه المعجزة لسيدنا محمد ﷺ دون بقية الأنبياء والرسل أن رسالة سائر الأنبياء قبل رسولنا كانت مؤتة ببعثة من يأتي بعده، أما رسالة نبينا ﷺ فباقية إلى يوم القيامة، لذلك احتاجت إلى معجزة تشهد لها على مر العصور[1].

عن أبي هريرة ﷺ أن رسـول الله ﷺ قال: **«ما مـن الأنبيـاء من نبي إلا قد أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحى الله إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة»**[2].

ولقد تنـاول الإمام الرازي معجزة القرآن الكريم بالدراسة في كثير من كتبه ومؤلفاتـه، فالقرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لرسول الله ﷺ، وهي أتم من كل المعجزات التي تقدمتها لوجوه[3]:

الأول: كل المعجزات وجبت ولم يبق منها أثر، أما القرآن الكريم فهو باق، ولو أنكره أحد يقال له: فأت بآية من مثله.

الثاني: كل المعجزات حصلت في مكان واحد، ومن لم يكن في ذلك المكان لم يرها، أما القرآن الكريم فقد وصل إلى المشرق والمغرب وسمعه كل الناس.

---

(١) راجع: د/ البوطي كبرى اليقينيات الكونية ص٢١٥.

(٢) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ١/ ٤٦٧، رقم الحديث ١٥٢، (ك) الإيمان، (ب) الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ، صحيح البخاري ٤/ ١٩٠٥، كتاب فضائل القرآن، باب كيفية نزول الوحي وأول ما نزل.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٢٥/ ٦٦.

الثالث: قد يطعن في المعجزات الأخرى بأنها سحر وغيره، أما القرآن الكريم فلا يمكن الطعن به بهذا القول[(١)].

أسباب إعجاز القرآن:

ومع اتفاق جميع العلماء على أن القرآن معجزة، إلا أن الخلاف وقع بينهم في

---

(١) وكلام الرازي هذا فيه نظر، فقد جاء في السيرة النبوية أن كفار قريش قالوا: إن ما جاء به محمد ﷺ من القرآن هو السحر، فقد ذكر أن «الوليد بن المغيرة» ذهب إلى سيدنا محمد ﷺ ليعرض عليه أن يترك هذا الذي هو فيه ـ يقصد الدين الجديد ـ فكيف ذهب وكيف عاد؟ إليكم القصة: حدث ابن إسحاق فقال: «اجتمع نفر من قريش إلى الوليد بن المغيرة، وكان ذا سن فيهم، وقد حضر الموسم ـ موسم الحج ـ فقال لهم: يا معشر قريش، إنه قد حضر الموسم، وإن وفود العرب ستفد عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا ـ يقصد سيدنا محمد ﷺ ـ فأجمعوا فيه رأياً واحداً، ولا تختلفوا فيكذب بعضكم بعضاً، ويرد قولكم بعضه بعضاً، قالوا: فأنت يا أبا عبد شمس فقل، واقم لنا رأياً نقول به! قال: بل أنتم، فقولوا أسمع! قالوا: نقول: «كاهن» قال: لا، والله ما هو بكاهن، ولقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن، ولا سجعه، قالوا: فنقول: «مجنون»! قال: ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقة؛ ولا تخالجه، ولا وسوسة! قالوا: فنقول: «شاعر»! قال: ، ما هو بشاعر... لقد عرفنا الشعر كله... رجزه، وهزجه، وقريضة، ومقبوضه، ومبسوطه، فما هو بالشعر، قالوا: فنقول: «ساحر»! قال: ما هو بساحر، لقد رأينا السحار وسحرهم، فما هو بنفثه، ولا عقده! قالوا: فما هو يا أبا عبد شمس؟ قال: **والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة**، وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عرف أنه باطل، وإن أقرب القول فيه أن تقولوا: **ساحر**، جاء يفرق بين المرء وعشيرته...!».

(ابن هشام: السيرة ١/ ٢٤٨، وراجع: أبو زهرة: المعجزة الكبرى القرآن ص٦٧ ـ ٦٨، دار الفكر العربي (د. ت)، وعبد الكريم الخطيب: إعجاز القرآن ٢/ ٢١ ـ ٢٢، دار الفكر العربي).

أسباب هذا الإعجاز، فوجوه إعجاز القرآن الكريم كثيرة[1]، وقد اختلف العلماء في وجه الإعجاز في القرآن الكريم.

فهل هو معجز لنظمه[2] الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه، أم معجز لفصاحة ألفاظه وبلاغة عباراته، أم لخلوه من التناقض واشتماله على المعاني الدقيقة والأمور الغيبية التي ليست بمقدور البشر، أم لما تضمنه من المزايا الظاهرة والبدائع الرائعة في الفواتح والمقاصد والخواتيم في كل سورة[3].

ولقد ناقش الإمام الرازي هذه المسألة في أغلب كتبه، حتى إنه أفرد كتاباً خاصاً للحديث عن إعجاز القرآن سماه **«نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز»**.

ولا بد من الإشارة إلى تأثر الرازي في هذا الكتاب بعبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) وذلك في كتابه **«أسرار البلاغة»** و**«دلائل الإعجاز»**.

فالرازي يقول: «ولما وفقني الله تعالى لمطالعة هذين الكتابين ـ يقصد «دلائل

---

(١) راجع: الشفا ١/ ٢٥٨ ـ ٢٨٠، وفي الحاشية مزيل الخفاء ألفاظ الشفا للعلامة أحمد بن محمد بن محمد الشمني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، (د. ت)، وراجع: الشيخ خالد العك: القرآن والفرقان ص١٩٧ ـ ٢٤٧، وراجع: الاعتقاد ص١٤٨ ـ ١٥٥، وراجع: الإيجي: المواقف ص٣٥٣، وما بعدها، وأبو زهرة: المعجزة الكبرى ص٧٣ ـ ٧٥.

(٢) وهو قول الجاحظ: راجع: الجاحظ: حجج النبوة ٣/ ٢٥١. نقلاً من د/ منير سلطان: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة ص٦٠ ـ ٦٢، ١٤٣، وراجع: د/ أبو ريدة: النظام ص٣٣١، أ/ عبد الكريم الخطيب: إعجاز القرآن ١/ ١٤٠، ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٣) راجع: د/ أحمد حجازي السقا: في مقدمته لتحقيق كتاب الرازي «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» ص٢٩، وراجع: الرازي: التفسير الكبير ١٧/ ٣٢٥، ونهاية الإيجاز ص٥٤ ـ ٥٨، ونهاية العقول ٢/ ٣١٨، ٣٨٠، ط١، ١٩٨٩م، مصر، وراجع: المواقف ص٥٥٧ ـ ٥٦٣.

الإعجاز» و«أسرار البلاغة» ـ التقطت منهما معاقد فوائدهما، ومقاصد فرائدهما، وراعيت الترتيب مع التهذيب، والتحرير مع التقرير، وضبطت أوابد الإجمالات في كل باب، بالتقسيمات اليقينية، وجمعت متفرقات الكلم في الضوابط العقلية، مع الاجتناب عن الإطناب الممل، والاحتراز عن الاختصار المخل، وسميته **«نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»**. »[١].

ومن خلال الاطلاع على هذا الكتاب وما جاء في كتب الرازي الأخرى، نجد أن للرازي أكثر من رأي في هذه المسألة، فأحياناً يقول: إن سر الإعجاز هو الفصاحة، وأحياناً أخرى يقول: إنه مجموع الأسلوب والفصاحة، وأحياناً أخرى يقول: هي الفصاحة والصرفة، **إذن فللرازي ثلاثة آراء في هذه المسألة**.

وهو في كل مرة يدافع عن الرأي الذي يتبناه، ويقدم الحجج والأدلة التي تثبت ذلك، وسأعرض في البداية لمذهب الرازي في كتابه «نهاية الإعجاز» لتقدمه على غيره في التأليف، أيضاً لأن هذا الكتاب قد خصص لدراسة هذه المسألة.

الرأي الأول للرازي:

يرى الرازي أن **سر إعجاز القرآن يرجع إلى فصاحته**، فهو يخصص الفصل الأول من كتاب «نهاية الإيجاز» لإثبات أن وجه إعجاز القرآن يرجع إلى فصاحته، ويقول: «الفصل الأول في أن القرآن معجز وأن الإعجاز في فصاحته»[٢].

وهذا هو رأي أكثر العلماء أهل النظر، حيث يضعون القرآن الكريم في أعلى

---

(١) راجع: الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص٥١ ـ ٥٢.

(٢) نهاية الإيجاز ص٥٤، ونجد هذا القول أيضاً في التفسير الكبير حيث يقول الرازي: «والمختار عندي وعند الأكثرين أنه معجز بسبب الفصاحة»، راجع: التفسير ١٧/ ٣٢٥.

مراتب طبقات البلاغة[1].

ويرى أن القرآن معجز، لأن العرب تحدوا إلى معارضته، ولم يأتوا بمثله[2]،

---

(١) راجع: د/ فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ص٢٣٨، وراجع: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن وهي: (الخطابي: بيان إعجاز القرآن ص٢١، والرماني: النكت في إعجاز القرآن ص٩٦، والجرجاني «عبد القاهر»: الرسالة الشافية ص١٠٧ ـ ١٣٢)، وهذه الرسائل تحقيق: أ/ محمد خلف الله زغلول سلامة، دار المعارف، مصر، وراجع: الإيجي: المواقف ص٥٥ ـ ٦٣، أ/ عبد الكريم الخطيب: إعجاز القرآن ١/ ١٦١، دار الفكر العربي، ط١، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م.

(٢) فالرازي يثبت كون القرآن معجزة في جميع مؤلفاته، ويذكر أن مراتب التحدي بالقرآن ستة هي:

الأول: التحدي بالقرآن كله، قال تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ﴾[القصص: ٤٩]، وقوله: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[الإسراء: ٨٨].

الثاني: التحدي بعشر سور منه ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[هود: ١٣].

الثالث: التحدي بسورة واحدة منه، قال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[البقرة: ٢٣].

الرابع: التحدي بحديث مثله، قال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾[الطور: ٣٤].

الخامس: في المراتب الأربع كان يطلب منهم أن يأتي بالمعارضة رجل يساوي رسول الله ﷺ في عدم التتلمذ وعدم العلم ثم في سورة يونس طلب المعارضة بسورة واحدة من أي إنسان سواء تعلم أم لم يتعلم.

السادس: في بعض المراتب تحدى كل واحد من الخلق، وفي هذه المرتبة تحدى جميعهم، وجوز أن يستعين بالبعض قال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[يونس: ٣٨].

راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٤٩، ١٧/ ٢٥٥، ٢١/ ٤٠٧، نهاية العقول ٢/ ٢٨٨.

فلولا عجزهم عن ذلك لكان من المحال أن يتركوا المعارضة ـ وهي أسهل ـ ويتحولوا إلى القتال ـ وهو الأصعب ـ ويعرضوا أنفسهم للموت(١)، وهذه الحجة هي نفس الحجة التي اعتمد عليها القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في شرح الأصول الخمسة(٢)، وأيضاً رأي الرازي هنا هو نفس رأي القاضي عبد الجبار، حيث يرى القاضي عبد الجبار أن وجه إعجاز القرآن هو الفصاحة.

وبعد أن عرض الرازي لرأيه في إعجاز القرآن، أخذ بعرض وجوه الإعجاز الأخرى في هذه المسألة بالدراسة والنقد، مبطلاً لها جميعاً، وذلك على النحو الآتي(٣):

الوجه الأول ـ القول بالصرفة:

وينسب الرازي هذا المذهب للنظام(٤) (ت٢٣١هـ)، حيث يرى النظام أن

---

(١) راجع: نهاية الإيجاز ص٥٤، ونهاية العقول ٢/ ٢٨٨ ـ ٢٩٠، راجع: د/ فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ص٣٣٩ حيث تتبع كلام الرازي فوجد أن الرازي لم يأت بجديد في جميع الاعتراضات التي أوردها على الوجوه الأخرى، فقد سبقه لذلك كل من الخطابي والجرجاني، وغيرهم.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٥٨٦ ـ ٥٨٨، وراجع: تنزيه القرآن عن المطاعن ص٢٠٣، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان (د. ت)، حيث يقول القاضي عبد الجبار: «إن القرآن الكريم في الفصاحة قد بلغ نهاية الرتبة وأنه صار معجزاً لذلك»، وراجع أيضاً: المغني ١٦/ ٣١١.

(٣) راجع: نهاية العقول ص٥٤ ـ ٥٨.

(٤) راجع: نهاية الإيجاز ص٥٤، ونهاية العقول ٢/ ٣٧٩، وراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٧١، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص١٢٨، وأصول الدين ص٩٩، د/ أبو ريدة: النظام ص٣٣، د/ منير سلطان: إعجاز القرآن ص٥٢ ـ ٥٦ حيث يرى د/ منير =

القرآن غير معجز في نفسه، لكن الإعجاز فيه وقع بالصرفة «فالله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة، بل هو كسائر الكتب المنزلة، لبيان الأحكام. من الحلال والحرام، والعرب إنما لم يعارضوه، لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به»[1].

يرفض الرازي هذا المذهب، ويبطله بثلاثة وجوه[2]:

الوجه الأول: لو كان عجز العرب عن المعارضة لأن الله صرفهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها، لما كانوا مستعظمين الفصاحة، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدوراً عليه[3].

فعجب العرب كان من فصاحة القرآن نفسها، لذا فيبطل ما قاله النظام.

الثاني: لو كان كلامهم مقارباً في الفصاحة قبل التحدي لفصاحة القرآن

= أنه باستعراض آراء النظام تكشف عن زيف ما نسب إلى النظام من القول بالصرفة، فالصرفة عنده هي انصراف أكثر منها صرفة، ورجوع بعد شعور بالعجز أكثر منه تحويل للعجز إلى إعجاز.

(١) نهاية الإعجاز في دراية الإيجاز ص٥٥ ـ ٥٦، وراجع: الشيخ أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص٧٨.

(٢) نهاية الإيجاز ص٥٦، وراجع أيضاً: إبطاله لهذا المذهب في كتابة نهاية العقول ٢/ ٣٨١ ـ ٣٨٨ حيث يذكر أدلة على بطلانه، يذكر أدلة القائلين بالصرفة على إبطال القول: إن المعجز هو الفصاحة ٢/ ٣٨٨، وأيضاً فقد رفض الجاحظ (ت٢٥٥هـ) قول (أستاذه النظام) بالصرفة ونقده وألف كتاب في إعجاز القرآن يعد أول من كتب في إعجاز القرآن من الناحية البيانية، وذلك ليكون رداً على القول بالصرفة ولبيان أن إعجاز القرآن ذاتي. راجع: أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص٧٨.

(٣) وراجع: الباقلاني: إعجاز القرآن ص٢٦.

لوجب أن يعارضوه بذلك، لكن الفرق بين كلامهم بعد التحدي وكلامهم قبل كالفرق بين كلام بعد التحدي وكلامهم قبله، وبين القرآن لكن لم يكن كذلك فبطل ذلك.

الثالث: يستدل الرازي بأن نسيان الصيغ في مدة يسيرة يدل على زوال العقل، ومعلوم أن العرب ما زالت عقولهم بعد التحدي، فبطل بذلك ما قاله النظام.

وبهذه الوجوه أبطل الرازي القول بالصرفة[١]، والجدير بالذكر ـ كما يقول الدكتور أبو ريدة ـ أن القول بالصرفة ليس مذهب النظام فحسب، بل وأيضاً مذهب أبي إسحاق الأسفراييني[٢] (ت٤١٨هـ)، ومذهب الجويني (ت٤٧٨هـ) في «العقيدة النظامية»[٣].

الوجه الثاني: القول: إن سر الإعجاز يرجع إلى أسلوب القرآن[٤]:

المخالف لأساليب الشعر والخطب والرسائل، ولا سيما في مقاطع الآيات مثل «يعلمون» و«يؤمنون».

وأيضاً يرفض الإمام الرازي هذا القول، ويذكر خمسة أوجه لبطلانه هي[٥]:

---

(١) ولقد نقض القاضي عبد الجبار القول بالصرفة، راجع: المغني ١٦/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٢) **أبو إسحاق الأسفراييني**: هو إبراهيم بن مهران الأسفراييني الفقيه الشافعي المتكلم، الأصولي، الملقب بركن الدين، من أئمة المذهب الأشعري، نشأ في أسفرايين، وانتقل إلى ينسابور، وتوفي بها سنة (٤١٨هـ)، راجع: ابن خلكان: وفيات الأعيان ١/ ٨، ط مكتبة النهضة ١٩٤٩م، والسبكي: طبقات الشافعية ٣/ ١١، طبع الحسينية بمصر.

(٣) العقيدة النظامية ص٥٥، وراجع: د/ أبو ريدة: النظام ص٣٣.

(٤) راجع: نهاية الإيجاز ص٥٥، وراجع: نهاية العقول ٢/ ٣٧٩.

(٥) راجع: نهاية الإيجاز ص٥٧.

١ ـ لو كان الابتداء بالأسلوب معجزاً، لكان الابتداء بأسلوب الشعر معجزاً.

٢ ـ إن الابتداء بأسلوب ما لا يمنع الغير من الإتيان بمثله.

٣ ـ يلزم من هذا المذهب أن يكون ما قاله مسيلمة الكذاب[1] من الحمق في أعلى مراتب الفصاحة، فقد قال: «إنا أعطيناك الجماهر، فصل لربك وجاهر» وكذلك قال: «والطاحنات طحناً».

٤ ـ في المفاضلة بين قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ وبين قولهم: «القتل أنفى للقتل» لم يكن المفاضلة بسبب الوزن والإعجاز، إنما يتعلق بما به ظهرت الفضيلة.

٥ ـ إن وصف بعض العرب للقرآن بأن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة لا يليق بالأسلوب.

الوجه الثالث: القول: إن وجه إعجاز القرآن يرجع إلى خلو القرآن من التناقض والاختلاف.

يرى الرازي أن خلو القرآن من التناقض والاختلاف ليس هو سر إعجاز القرآن؛ لأن التحدي كما وقع بالقرآن كله، فقد وقع بالسورة، «وقد يوجد في خطبهم ما مقداره مقدار سورة الكوثر، ولا يكون فيه اختلاف وتناقض»[2].

---

(١) مسيلمة الكذاب هو من الذين ادعوا النبوة في عصر محمد ﷺ وقال كلاماً يعارض به القرآن، مثل: «الطاحنات طحناً»، وكل كلامه سخف وهزل، وقد قتله خالد بن الوليد رضي الله عنه في «اليمامة» وهي مدينة الرياض في المملكة العربية السعودية. راجع: الرازي: نهاية الإيجاز ص٥٧، الحاشية.

(٢) نهاية الإعجاز ص٥٧.

الوجه الرابع: القول: إن وجه الإعجاز يرجع إلى اشتماله على الغيوب (الماضية والمستقبلية)[١].

وهو أيضاً باطل، لأن التحدي قد وقع بكل سوره، والإخبار عن الغيوب لم يوجد في كل سورة.

وبعد أن يبطل الرازي هذا الأقوال جميعاً يقول: «**ولما بطلت هذه المذاهب** ـ ولا بد من أمر معقول حتى يصبح التحدي به، ويعجز الغير عنه ولم يبق وجه معقول في الإعجاز سوى الفصاحة ـ علمنا: **أن الوجه في كون القرآن معجزاً هو الفصاحة**»[٢].

الرأي الثاني للرازي:

سر الإعجاز يرجع إلى مجموع الأسلوب والفصاحة، ونجد هذا الرأي في كتاب «نهاية العقول»، والرازي يفرد مبحثاً للكلام عن كون القرآن معجزاً[٣]، فيرى أن «القرآن معجز إما أن يكون للصرفة، أو للنظم، أو لسلامة ألفاظه من التعقيد، أو لخلوه عن التناقض، أو لاشتماله على المعاني الدقيقة، أو لاشتماله على الإخبار عن الغيوب، أو للفصاحة، أو ما تركب من بعض هذه الوجوه، أو من كلها»[٤].

---

(١) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٩٩ حيث ينسب هذا القول للنظام، وراجع: الباقلاني: إعجاز القرآن ص٢٨ ـ ٢٩، والتمهيد ص١٤١، وراجع: الزمخشري: الكشاف ٢/ ٣٨٥، ١/ ٤٢٤، ٤٣٧، د/ منير سلطان: إعجاز القرآن ص١٧٢.

(٢) نهاية الإيجاز ص٥٨.

(٣) راجع: نهاية العقول ٢/ ٣٧٩ ـ ٣٩٥.

(٤) نهاية العقول ٢/ ٣٨.

فيعرض الرازي لهذه المذاهب وينقدها جميعاً[١]، ثم يختار القول الذي يراه الحق وهو القول: إن **الإعجاز حاصل بمجموع «النظم والفصاحة»**، ويستدل الرازي على ذلك بأن التحدي وقع إما بالفصاحة، أو بالنظم، أو بالمعاني، وترك العرب الاستفهام عما يطالبهم به الرسول ﷺ من التحدي يعني أن عادة التحدي مقررة فيما بينهم، ومن المعلوم أن الشعراء العظماء كانوا إذا تحدى بعضهم بعضاً بشعره فإنه لا يتحدى إلا بمجموع النظم والفصاحة، فلم يعهد قط أن التحدي كان لاشتماله على الأخبار عن الغيوب، أو عدم التناقض، أو لدقة المعاني، «إذاً يجب أن يكون التحدي بالقرآن واقعاً بمجموع هذين الأمرين، وإذا كان كذلك وجب أن يكون القرآن معجز من مجموع هذين الأمرين»[٢].

يقول الرازي: «وإذا كان كذلك وجب أن يكون القرآن معجزاً من مجموع هذين الأمرين، وهذا الوجه كما أنه مصحح لما اخترناه، فهو مبطل لسائر المذاهب»[٣].

والرازي في هذا المذهب ينحو نحو مذهب جمهور الأشاعرة[٤]، فقد ذهب الأشعري[٥] (ت٣٢٤هـ)، والشهرستاني[٦] (ت٥٤٨هـ)، والجويني (ت٤٧٨هـ) في

---

(١) راجع: السابق ٢/ ٣٨١ ـ ٣٩٥.

(٢) نهاية العقول ٢/ ٣٩٥.

(٣) نهاية العقول ٢/ ٣٩٥.

(٤) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٩٩، ود/ أبو ريدة: النظام ص٣٥، وأ/ الزركان: فخر الدين الرازي ص٥٦٦.

(٥) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩١.

(٦) راجع: نهاية الإقدام ص٤٤٧، ٤٥١، ٤٤٩.

الإرشاد[١]، والغزالي (ت٥٠٥هـ) في الاقتصاد[٢]، إلى أن إعجاز القرآن يرجع إلى أسلوبه وفصاحته.

الرأي الثالث للرازي:

إعجاز القرآن يرجع إلى الفصاحة أو للصرفة، ونجد هذا القول في كتاب «التفسير الكبير»، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[البقرة: ٢٣].

ففي البداية يثبت الرازي كون القرآن الكريم معجزة، ويرى أن إثبات ذلك ممكن من طريقين اثنين:

الطريق الأول:

أن يقال: إن هذا القرآن إما أن يكون مساوياً لسائر كلام الفصحاء، أو زائداً على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقض العادة، أو زائداً عليه بقدر ينقض العادة، والقسمان الأولان باطلان، فتعين الثالث[٣]، ويبطل الرازي القسمين الأول والثاني، لأنه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأتوا بمثل سورة منه، إما مجتمعين أو منفردين، فقد كانوا في غاية الفصاحة، وعدم إتيانهم بمثله دليل على عجزهم عنه، فثبت أن القرآن لا يماثل قولهم، وأن التفاوت بين كلام كل منهم، هو ناقض للعادة، فوجب كونه معجزاً[٤].

---

(١) راجع: الإرشاد ص٢٩٢.

(٢) راجع: الاقتصاد ص١٠٠ ـ ١٠١، القاهرة ١٩٦٦م.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٤٧.

(٤) راجع: السابق: نفس الصفحة.

الطريق الثاني :

يقول الرازي : «القرآن لا يخلو إما أن يقال : إنه كان بالغاً في الفصاحة إلى حد الإعجاز ، أو لم يكن ، فإن كان الأول ثبت أنه معجز ، وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة ، فعدم إتيانهم بالمعارضة مع كونها ممكنة ، ومع توفير دواعيهم على الإتيان بها أمر خارق للعادة ، فكان ذلك معجزاً ، فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه»(١) .

فكلام الرازي هذا دليل على أنه يرى أن الإعجاز واقع في مجموع الفصاحة والصرفة لمن لا يعترف بالفصاحة ، فهو إذن يقبل القولين في الإعجاز ، ومما يؤكد هذا الاستنتاج أن الرازي نفسه يرجح الطريق الثاني حيث يقول : «**وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب**»(٢) .

وأيضاً الرازي يقول : «إن قوله تعالى : ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[البقرة : ٢٣] ، يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة الكافرون ، ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بقريب منه ممكن»(٣) .

ويرى الرازي أن القول بامتناع مقدور البشر على الإتيان بأمثال هذه السور مكابرة ، ويبرر الرازي السبب الذي جعله يفضل الطريق الثاني ، أي القول بالفصاحة والصرفة ، وذلك لأن القول بامتناع مقدور البشر على الإتيان بمثل هذه السور ، هو مكابرة ، وهذه المكابرة مما يطرق التهمة إلى الدين ، فلهذا السبب يقول الرازي :

---

(١) السابق ٢/ ٣٤٨.

(٢) التفسير الكبير ٢/ ٣٤٨.

(٣) التفسير الكبير ٢/ ٣٤٩.

«اخترنا الطريق الثاني، وقلنا: إن بلغت هذه السور في الفصاحة إلى حد الإعجاز فقد حصل المقصود، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً»[١].

فهذا تصريح من الرازي على قبوله بالطريقين إما الاعتراف بالفصاحة، أو صرف الله عنه.

وأيضاً ففي موضع آخر من التفسير الكبير يعرض الرازي لهذه المسألة ويذكر المذاهب فيها، فنجده يختار القول بالصرفة[٢]، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[الإسراء: ٨٨]. حيث يقول: «والمختار عندنا في هذا الباب أن نقول: القرآن في نفسه إما أن يكون معجزاً، أو لا يكون، فإن كان معجزاً فقد حصل المطلوب، وإن لم يكن معجزاً بل كانوا قادرين على الإتيان بمعارضته، وكانت الدواعي متوفرة على الإتيان بهذه المعارضة، وما كان لهم عنها صارف ومانع، وعلى هذا التقدير يكون الإتيان بمعارضته واجباً لازماً، فعدم الإتيان بهذه المعارضة مع التقديرات المذكورة يكون نقضاً للعادة، فيكون معجزاً، فهذا هو الطريق الذي نختاره في هذا الباب»[٣] فهنا يصرح الرازي بالقول بالصرفة.

ولكن نجد الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾[هود: ١٣]. يصرح بأن القرآن الكريم معجز لفصاحته، فهو بعد أن يعرض المذاهب في إعجاز القرآن يقول: «**المختار**

---

(١) التفسير الكبير ٢/ ٣٤٩.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٠٦.

(٣) التفسير الكبير ٢١/ ٤٠٦.

عندي وعند الأكثرين أنه معجز بسبب الفصاحة»[١].

واستدل الرازي على صحة قوله بهذه الآية، فلو كان إعجاز القرآن بسبب كثرة العلوم أو الأخبار عن الغيوب، أو لعدم التناقض، لم يكن لقوله تعالى: ﴿مُفْتَرَيَـٰتٍ﴾ معنى، أما إن كان وجه الإعجاز هو الفصاحة فيصح ذلك؛ لأن فصاحة الفصيح تظهر بالكلام سواء كان صدقاً أو كذباً.

ويرفض الرازي أن يكون وجه إعجاز القرآن هو الصرف؛ لأنه لو كان كذلك لكان دلالة الكلام الركيك النازل في الفصاحة على هذا المطلوب أوكد من دلالة الكلام العالي في الفصاحة[٢].

إذن فاللرازي ثلاثة أقوال في إعجاز القرآن، في كتابه «التفسير الكبير»:

الأول: الإعجاز للفصاحة والصرفة[٣].

الثاني: الإعجاز للفصاحة[٤].

الثالث: الإعجاز للصرفة[٥].

فمن عرض الأقوال السابقة نلاحظ تردد الرازي في هذه المسألة، فمرة يوافق على أن الإعجاز إما أن يكون للفصاحة، وإما أن يكون للصرفة، ونشعر من كلامه أن يرتضي المذهبين معاً، ونجده في موضع آخر يصرح بأن وجه الإعجاز هو

---

(١) التفسير الكبير ١٧/ ٣٢٥.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١٧/ ٣٢٥.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٤٨.

(٤) راجع: التفسير الكبير ١٧/ ٣٢٥.

(٥) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٠٦.

الفصاحة فقط، وفي موضع ثالث يصرح على أن وجه الإعجاز هو الصرف، **وأرى أن الرأي الذي انتهى إليه الرازي في هذه المسألة هو القول: إن سر إعجاز القرآن هو الفصاحة**، وذلك لعدة أسباب منها:

أولاً: بالنسبة لأقواله التي جاءت في «لتفسير الكبير»، فإن القول الأول الإعجاز للصفاحة والصرفة، والثالث (الإعجاز للصرفة فقط)، ذكرهما الرازي عند تفسيره لسورة البقرة، وأيضاً عند تفسيره لسورة الإسراء، أما القول الثاني: (الإعجاز للفصاحة فقط)، فقد ذكره الرازي عند تفسيره لسورة هود، وأيضاً عند تفسيره لسورة البقرة، وتفسير سورة الإسراء سابق علي تفسير سورة هود، وأما الدليل على أن تفسير سورة هود متأخر عن سورة الإسراء، فهو كلام الرازي نفسه، فالرازي يقول في ختام تفسيره لسورة الإسراء: «تم تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء بين الظهر والعصر يوم **العشرين من شهر المحرم** في بلدة غزنين سنة **إحدى وستمائة**، والحمد لله والصلاة على نبيه محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً»[(١)].

ويقول في ختام تفسيره لسورة هود: «تم تفسير هذه السورة قبل طلوع الصبح ليلة **الاثنين من شهر رجب** ختمه الله بالخير والبركة **سنة إحدى وستمائة**»[(٢)].

وهذا يدل على أن الرأي الذي قاله في سورة هود هو الرأي الأخير للرازي، وبذلك يمكن أن نقول: إن **رأي الرازي النهائي في التفسير الكبير**، هو كون القرآن معجزاً «لفصاحته».

وأيضاً فهناك دليل آخر يثبت ما قلناه، وهو أن الرازي كان يرى عند تفسيره

---

(١) التفسير الكبير ٢١/ ٤٢٠.

(٢) التفسير الكبير ١٨/ ٤١٥.

لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[البقرة: ٢٣]، أن سورة الكوثر، وسورة العصر، والكافرون من السور التي يمكن الإتيان بمثلها أو بقريب منها، وأن ذلك معلوم بالضرورة، فهو يقول: «ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن، فإن قلتم: إن الإتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة، والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين»[١].

وبعد ذلك نجده يصرح بترجيحه لمذهب الصرفة، في حين نجده عند تفسيره لهذه السور (الكوثر ـ العصر ـ الكافرون) يسهب في شرح فصاحتها[٢]، حتى إنه سبق أن خصص فصلاً في كتابه «نهاية الإيجاز» للحديث عن فصاحة سورة الكوثر، والرد على القائلين: إنها غير معجزة[٣]، يقول: «اعلم أن من تأمل في مطالع هذه السورة ومقاطعها عرف أن الفوائد التي ذكرناها بالنسبة إلى ما استأثر الله بعلمه من **فوائد هذه السورة كالقطرة في البحر**»[٤]، كلام الرازي عن فصاحة هذه السورة دليل على أنه يرى الفصاحة هي سبب إعجاز القرآن.

ثانياً: بالنسبة لكتب الرازي الأخرى، فإن كتاب «نهاية الإعجاز» وكتاب «نهاية العقول» متقدمان في التأليف عن «التفسير الكبير»، وهذا يؤكد أن الرأي الآخير للرازي هو ما جاء في «التفسير الكبير».

---

(١) التفسير الكبير ٢/ ٣٤٩.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٣٢/ ٣٠٧ ـ ٣٢٢، ومن الفوائد التي ذكرها في قوله تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ ﴾ أن وروده على طريق الالتفات من «أمهات أبواب الفصاحة». راجع: التفسير الكبير ٣٢/ ٣١٩.

(٣) راجع: الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص٢٧١ وما بعدها.

(٤) التفسير الكبير ٣٢/ ٣٢٢.

فقد بات من المعلوم لدينا أن «نهاية العقول» متقدم في التأليف عن التفسير الكبير، أما «نهاية الإيجاز» فالذي يدل على كونه متقدماً في التأليف عن التفسير هو ورود ذكره في التفسير، حيث يقول الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾[البقرة: ٢٣]: «ومن تأمل كتابنا «في دلائل الإعجاز» علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى»[١].

وهذا دليل قاطع بأن «التفسير الكبير» متأخر عنه.

إذن فرأي الرازي أن إعجاز القرآن يرجع إلى فصاحته، ويذكر الرازي عدداً من الوجوه التي تقتضي نقصان فصاحة القرآن، ومع ذلك فهو في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراءها، فدل ذلك على كونه معجزاً، **ومن هذه الوجوه**:

١ ـ إن فصاحة العرب أكثرها في وصف ما تقع عليه مشاهدهم من وصف فرس أو جارية أو ملك، والقرآن لم يتكلم في شيء من ذلك، فكان يجب أن لا تحصل فيه الألفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم.

٢ ـ راعى الله تعالى في القرآن الكريم الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه، ومع ذلك فهو فصيح، والمعروف أن كل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق، نزل شعره، ولهذا نزلت قيمة الشعر عند حسان ولبيد بعد إسلامهما، فقد تجنبا الكذب (كلام الرازي هذا فيه نظر).

٣ ـ يتفق الكلام الفصيح والشعر في القصيدة في البيت أو البيتين، والباقي لا يكون كذلك، أما القرآن الكريم فكله فصيح، فيعجز الخلق عنه كما عجزوا عنه كله.

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٤٨.

٤ ـ كل شعر فصيح إذا كرر كلامه قلت: درجة فصاحته عن المرة الأولى، في حين نجد في القرآن الكريم الكثير من التكرار، ومع ذلك فكل واحد من المكررات في نهاية الفصاحة ولا يظهر تفاوت أبداً.

٥ ـ جاء في القرآن الكريم إيجاب العبادات، وتحريم القبائح، والحث على مكارم الأخلاق، وترك الدنيا، واختيار الآخرة، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل فصاحته.

٦ ـ كل شاعر أو كاتب يبرز في فن، ويضعف في غيره، وليس القرآن كذلك.

٧ ـ القرآن أصل العلوم كلها، فكل العلوم مأخوذة منه ففيه علم الكلام، وعلم الفقه، وعلم أصول الفقه، وعلم النحو واللغة، وعلم الزهد أو اختيار الآخرة، واستعمال مكارم الأخلاق.

ظهر من خلال العرض السابق لمسألة معجزة القرآن الكريم اهتمام المسلمين جميعاً على اختلاف فرقهم ومذاهبهم بالقرآن الكريم، فهو المعجزة الخالدة لرسول الله ﷺ، وهو دستور المسلمين الأول في كل زمان ومكان، ولقد ألفت مئات الكتب في الدفاع عن القرآن الكريم، وفي بيان وجوه الإعجاز فيه، والرد على الطاعنين فيه.

ولقد كان للمتكلمين ـ من المعتزلة والأشاعرة على حد السواء ـ جهود جبارة في ذلك، والرازي شأنه شأن المتكلمين جميعاً اهتم بالقرآن الكريم، وجرد قلمه للدفاع عنه، وإبراز أوجه الإعجاز فيه، وكما ـ رأينا ـ فقد كان للرازي ثلاثة آراء في إعجاز القرآن.

الأول: القول بالفصاحة، وهو نفس رأي القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ).

الثاني: الإعجاز في مجموع الأسلوب والفصاحة، وهو رأي جمهور الأشاعرة.

الثالث: الإعجاز في الفصاحة أو في الصرفة.

والرأي الذي انتهى إليه الرازي ـ فيما أعتقد ـ **هو القول بالفصاحة، وبذلك يكون متابعاً للقاضي عبد الجبار ولجماهير العلماء، كالخطابي (ت٣٨٨هـ)، والرماني (ت٣٨٣هـ)**.

ومما يجدر ذكره أن الرازي لم يأت بآراء جديدة في هذا البحث، فأغلب ما قاله من آراء، ونقد، وما إلى ذلك، موجود في كتب من سبقه من العلماء، وهذا لا يقلل من شأن الرازي، لكن يدل على اهتمام العلماء جميعاً بهذه القضية، وأنهم تناولوها بالدراسة والبحث في وقت مبكر، وتدل على سعة اطلاع الرازي.

وأنا أرى أن القرآن معجز لجميع هذه الوجوه التي قال بها العلماء، فالقرآن معجز لما اشتمل عليه من العلوم، ومعجز لما اشتمل عليه من أخبار الغيوب (الماضي والمستقبل)، ومعجز لفصاحته، ومعجز لأسلوبه، ومعجز لخلوه عن التناقض والاختلاف، ومعجز لما تضمنه من شرائع وأحكام ونظم تصلح لكل زمان ومكان، **فالقرآن معجز بكل ما قاله العلماء، وبكل ما سيقوله العلماء إلى يوم الدين**.

الولاية والكرامة:

تعرض الإمام الرازي للحديث عن الكرامات التي تحصل للأولياء على سبيل الاستقصاء، فهو يبدأ حديثه عن الكرامة بتعريف الولي والولاية، وهل يعرف الولي بولايته أم لا، ثم يحرر محل النزاع في الفعل الخارق للعادة، ثم يعرض لحكم وقوع الكرامات وبيان المذاهب في ذلك، مع عرض أدلة كل فريق، ويتطرق لبيان الفرق بين الكرامات وغيرها من الأفعال الخارقة للعادة كالمعجزة، والسحر والاستدراج.

الولاية: لغة المحبة والقرب[(١)]:

واسم الولي، مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[البقرة: ٢٥٧]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[الأعراف: ١٩٦]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾[المائدة: ٥٥].

أما تعريف الولي فيرى الرازي أن فيه وجهين اثنين[(٢)]:

الأول: أن يكون فعيل مبالغة من الفاعل، كالعليم والقدير، فيكون معناه: من توالت طاعاته من غير تخلل معصية.

الثاني: أن يكون فعيل بمعنى مفعول، كقتيل وجريح، بمعنى مقتول ومجروح، وهو الذي يتولى الله ﷻ حفظه وحراسته على التوالي من كل أنواع المعاصي، ويديم توفيقه على الطاعات. (وهذا لا يعني أن الرازي يقول بعصمة الولي).

فالولي هو «القريب في اللغة، فإذا كان العبد قريباً من حضرة الله بسبب كثرة طاعاته وكثرة إخلاصه، وكان الرب قريباً منه برحمته وفضله وإحسانه، فهناك حصلت الولاية»[(٣)].

وقيل: الولي هو: «العارف بالله تعالى الصارف همته عما سواه»[(٤)].

ولقد نقل لنا الرازي آراء العلماء في الولاية، وهل يعرف الولي بولايته؟ أو لا؟

---

(١) مختار القاموس ص٦٧٠.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٣) الرازي: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣١.

(٤) البيضاوي: إشارات المرام ص٣٣٨.

وحصر الإمام الرازي الخلاف في قولين اثنين[(١)]:

الأول: أنه لا يعلم بولايته، لأنه لو عرف بولايته لحصل له الأمن، لقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[يونس: ٦٢]، وحصول الأمن غير جائز لقوله تعالى: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[الأعراف: ٩٩].

الثاني: يعلم بولايته، ويعلم خاتمته، وإلى هذا القول ذهب أبو عبدالله الترمذي (ت٣٢٠هـ)[(٢)].

والذي ذهب إليه الرازي ـ والله أعلم ـ هو أن الولي لا يعرف بولايته، ولا بخاتمته، فالرازي عندما ذكر القول الأول لم يعلق عليه، أما عندما ذكر القول الثاني فقد قال معلقاً عليه: «والجواب أن تداخل الأغلاط في هذا الباب كثيرة غامضة والقضاء عسر، والتجربة خطر، والجزم غرور، ودون الوصول إلى عالم الربوبية أستار، تارة من النيران وأخرى من الأنوار، والله العالم بحقائق الأسرار»[(٣)].

هذا ما جعلنا نقرر أن الرازي يرى أن الولي لا يعلم بولايته.

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٤١.

(٢) راجع: القشيري: الرسالة القشيرية ٣٥٤، تحقيق: معروف رزيق، وعلي عبد الحميد أبو الخير، مطبعة دار الخير، دمشق، (د. ت)، والترمذي هو: أبو عبدالله محمد بن علي بن الحسين الترمذي الحكيم، كان والده مشتغلاً بطلب الحديث وروايته، ولد الترمذي عام (٢٠٥هـ) في مدينة ترمذ، وتوفي عام (٣٢٠هـ) من مؤلفاته: كتاب العلل أو علل الشريعة، والحجج واسراره، والرد على الرافضة، وعلم الأولياء، راجع: السبكي: طبقات الشافعية ٢/ ٢٤٥، ود/ عبد الفتاح عبدالله بركة: الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية ١/ ٢٩، ٣٣، ٣٧، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، (د. ت).

(٣) التفسير الكبير ٢١/ ٤٤١.

خرق العادة: (الفعل الخارق للعادة):

ذكر الإمام الرازي أن العادة تنخرق على يد النبي، والولي، والساحر[١]، وهو يحرر محل النزاع[٢]، فظهور الفعل الخارق للعادة على الإنسان إما أن يكون مقروناً بالدعوى، أو لا يكون مقروناً بالدعوى.

والقسم الأول: وهو أن يكون مقروناً بدعوى، وهذه الدعوى إما أن تكون دعوى الإلهية أو دعوى النبوة، أو دعوى الولاية، أو دعوى السحر وطاعة الشياطين.

فهذه أربعة أقسام[٣]:

أما ادعاء الإلهية: فقد جوز الأشاعرة ظهور خوارق العادات على يده من غير معارضة، كما نُقل أن فرعون ادعى الإلهية، وكانت تظهر خوارق العادات على يده.

وكلام الأشاعرة هذا فيه نظر، فلم يثبت أن فرعون أتى بخوارق العادات، ولو صح القول بهذا لما استدعى السحرة لمواجهة موسى عليه السلام.

وكذلك استدل الأشاعرة بما نقل عن الدجّال، فيرى الأشاعرة أن ظهور الخوارق على يده لا يفضي إلى التلبيس؛ لأن شكله وخلقته تدل على كذبه، وهذا التعميم من قبل الأشاعرة غير جائز؛ لأن الروايات في الحديث تؤكد وقوع الالتباس على الكثيرين.

وأما ادعاء النبوة:

فإما أن يكون المدعي صادقاً، وعند ذلك وجب ظهور الخوارق على يده،

(١) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣١، وراجع: المحصل ص٢٢١.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣١.

(٣) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣١.

وهذا متفق عليه بين كل من أقر بصحة نبوة الأنبياء، أما إن كان مدعي النبوة كاذباً، فعند ذلك لا يجوز ظهور الخوارق على يده، وإن ظهرت وجب حصول المعارضة.

وهو ادعاء الولاية «والقائلون بكرامات الأولياء اختلفوا في أنه هل يجوز أن يدعي الكرامات ثم إنها تحصل على وفق دعواه أم لا»[١].

وأما ادعاء السحر وطاعة الشيطان، فقد أجاز الأشاعرة ظهور الخوارق على يده، وأنكر ذلك المعتزلة.

وأما القسم الثاني: وهو ظهور الأمر الخارق للعادة على يد إنسان من غير شيء من الدعاوى، فهذا الإنسان إما أن يكون صالحاً مرضياً عند الله، وإما أن يكون خبيثاً مذنباً، والأول هو القول بكرامات الأولياء، وكما يقول الرازي: «فقد اتفق أصحابنا على جوازه، وأنكرها المعتزلة إلا أبا الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) وصاحبه محمود الخوارزمي (ت٥٣٨هـ)»[٢].

وأما القسم الثالث: وهو أن تظهر خوارق العادات على بعض من كان مردوداً عن طاعة الله تعالى فهذا هو المسمى بالاستدراج.

الكرامة:

عرفها البيضاوي بقوله: «ظهور أمر خارق للعادة من قبله (أي الولي) بلا دعوى النبوة»[٣].

والإمام الرازي من المثبتين للكرامات، فهو يقول: «الكرامات عندنا جائزة

---

(١) السابق: نفس الصفحة.

(٢) السابق: نفس الصفحة.

(٣) إشارات المرام ص٣٣٨.

خلافاً للمعتزلة والأستاذ أبي إسحاق منا»[١]، فقد ذهب أبو إسحاق إلى القول بجواز بعض الكرامات دون بعض، فإجابة الدعاء وشفاء المرضى جائز، أما ما سوى ذلك فغير جائز[٢].

وينقل لنا الرازي اختلاف العلماء في الكرامة ما بين منكر ومجيز، على النحو الآتي:

الرأي الأول: جواز الكرامة، وهو رأي جمهور الأشاعرة، فقد أجاز الأشاعرة ـ ومعهم الرازي ـ الكرامات، واستدلوا عليها بما جاء في القرآن الكريم، والسنة النبوية، وبالآثار، والمعقول، فظهور الكرامات على الأولياء جائز عقلاً وشرعاً[٣].

ويقول الرازي: «كرامات الأولياء المعتزلة ينكرونها، ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق من أصحابنا، وأكثر أصحابنا يثبتونها، وبه قال «أبو الحسين البصري» من المعتزلة»[٤].

أدلة الرازي والأشاعرة على ثبوت الكرامة:

لقد ثبتت الكرامة بالقرآن الكريم، وبالسنة النبوية، وبالآثار، وبالمعقول،

---

(١) المحصل ص٢٢١، وراجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣١/ ٤٣٦ ـ ٢١/ ٤٣١ وما بعدها، والأربعين ٢/ ١٩٩، ونهاية العقول ٢/ ٣٩٦.

(٢) راجع: القشيري: الرسالة القشيرية ص٣٥٣، والجويني: الإرشاد ص٢٦٧.

(٣) راجع: التفسير ٢١/ ٤٣١ ـ ٤٣٦، وشرح العقائد النسفية ص٩٢، والإيجي: المواقف ص٣٤، والقشيري: الرسالة القشيرية ص٣٥٢.

(٤) راجع: الأربعين ٢/ ١٩٩، وراجع أيضاً: المواقف ٨/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩، والبغدادي: أصول الدين ص١٨٤ ـ ١٨٥، والجويني: الإرشاد ص٣١٧.

لذا فلا مجال لإنكارها(١).

أما القرآن:

* استدل بقوله تعالى في قصة مريم عليها السلام(٢): ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[آل عمران: ٣٧].

* وأيضاً ما جاء في قصة أصحاب الكهف(٣)، وبقاؤهم في النوم أحياء سالمين عن الآفات مدة ثلاثمائة سنة وتسع سنين.

* وقوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[النمل: ٤٠]، وآصف لم يكن نبياً(٤).

* وأيضاً قصة الخضر عليه السلام.

أما السنة: فكثيرة هي الأخبار التي أثبتت وقوع الكرامة، فقد أورد الإمام الرازي في تفسيره الكثير من الأخبار الصحيحة في إثبات الكرامة(٥)، منها ما حكاه نبينا ﷺ في الكرامات التي ظهرت على جريح الراهب، والصبي الذي ترك السحر وتبع الراهب، وقصة أصحاب الأخدود، وغيرها الكثير.

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣١ ـ ٤٣٦.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٨/ ٢٠٧، وراجع: المحصل ص٢٢١، ونهاية العقول ٢/ ٣٩٦، والأربعين ٢/ ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٨/ ٤٣١ وما بعدها، والأربعين ٢/ ٢٠٣.

(٤) راجع: الرازي: المحصل ص٢٢١، وراجع: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٣١.

(٥) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣.

وسأكتفي بذكر بعض الكرامات التي ثبتت بخير صحيح:

الأول: روى سعيد بن المسيب ﷺ عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ: قال «بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها، فالتفتت إليه البقرة فقالت: إني لم أخلق لهذا، وإنما خلقت للحرث، فقال الناس: سبحان الله بقرة تتكلم، فقال النبي ﷺ: آمنت بهذا أنا وأبو بكر وعمر ﷺ»[١].

الثاني: عن أبي هـريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «بينما رجل يسمع رعداً أو صوتاً في السحاب، أن أسق حديقة فلان، قال: فعدوت إلى تلك الحديقة، فإذا رجل قائم فيها فقلت له: ما اسمك؟ قال: فلان بن فلان، قلت: فما تصنع بحديقتك هذه إذا صرمتها؟ قال: ولم تسأل عن ذلك؟ قلت: لأني سمعت صوتاً في السحاب أن أسق حديقة فلان، قال: أما إذ قلت فإني أجعلها ثلاثاً فاجعل لنفسي وأهلي ثلثاً، وأجعل للمساكين وابن السبيل ثلثاً، وأنفق ثلثاً»[٢].

الثالث: قوله ﷺ: «رب أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره»[٣].

الرابع: قصـة أصحاب الغار الثلاثـة الذين انطلقوا حتى آواهم المبيت إلى غار، فأطبقت صخرة على باب الغار، فدعوا الله تعالى بصالح أعمالهم، فانفرجت الصخرة بقدرة الله[٤].

---

(١) صحيح البخاري ٦/ ٥١٢: (ك) أحاديث الأنبياء، رقم الحديث ٣٤٧١، المطبعة السلفية.

(٢) أخرجه مسلم، راجع: إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ٨/ ٥٣٤، رقم الحديث ٢٩٨٤، (ك) الزهد الرقائق، (ب) الصدقة في المساكين.

(٣) أخرجه الترمذي (السنن): ٥/ ٦٩٣، (ك) المناقب، (ب) مناقب البراء بن مالك.

(٤) إكمـال المعلم: شـرح صحيـح مسلم ٨/ ٢٣٦، رقم الحديـث ٢٧٤٣، (ك) الذكر =

الخامس: قصة العابد جريح، وتكلم الصبي الرضيع ببراءته[١].

أما الاستدلال بالآثار:

ذكر الإمام الرازي الكثير من الآثار التي أثبتت وقوع الكرامات لصحابة رسول الله ﷺ[٢]، أذكر منها كرامة لسيدنا أبي بكر رضي الله عنه، يقول الرازي: «فلنبدأ بما نقل عن الخلفاء الراشدين من الكرامات، ثم بما ظهر عن سائر الصحابة، أما أبو بكر الصديق رضي الله عنه فمن كراماته أنه لما حملت جنازته إلى باب قبر النبي ﷺ نودي: السلام عليك يا رسول الله: «هذا أبو بكر بالباب، فإذا الباب قد انفتح، وإذا بهاتف يهتف من القبر أدخلوا الحبيب إلى الحبيب».»[٣].

وهكذا استمر الرازي في عرض كرامات الخلفاء الراشدين، وكرامات صحابة رسول الله ﷺ[٤].

أما المعقول:

يقول الرازي: وأما الدلائل العقلية القطعية على جواز الكرامات فمن وجوه أذكر منها[٥]:

= والدعاء، الاستغفار والتوبة.

(١) إكمال المعلم: شرح صحيح مسلم ٨/ ٩، رقم الحديث ٢٥٥٠، (ك) البر والصلة، (ب) تقديم بر الوالدين على التطوع بالصلاة وغيرها.

(٢) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

(٣) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٢، ولقد أورد ابن عساكر بلفظ قريب من هذا، ثم عقب عليه قائلاً: «هذا منكر، ورواية أبي الظاهر موسى المقدسي مجهول». راجع: تاريخ دمشق ٣٠/ ٤٣٦، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، ١٤١٥هـ.

(٤) للتوسع: راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

(٥) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

الحجة الأولى: أن العبد ولي الله تعالى لقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[يونس: ٦٢]، والرب ولي العبد، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[البقرة: ٢٥٧] فثبت بهذه الآيات وغيرها أن الرب ولي العبد، وأن العبد ولي الرب، وأن الرب حبيب العبد، والعبد حبيب الرب؛ لقوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[المائدة: ٥٤]، وقوله: ﷻ ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[البقرة: ١٦٥]، فإذا ثبت هذا، فالعبد إذا بلغ في الطاعة إلى حيث يفعل كل ما أمره الله ﷻ به وكل ما فيه رضا، وترك كل ما نها عنه وزجر عنه، فلا يبعد أن يفعل الرب الرحيم الكريم مرة واحدة ما يريده العبد، فالعبد مع لؤمه وعجزه فعل كل ما يريده الله وكل ما أمره به، فلا يبعد أن يفعل الله الرحيم مرة واحدة ما أراده العبد، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾[البقرة: ٤٠].

الحجة الثانية: لو امتنع إظهار الكرامة لكان ذلك إما لأن الله ليس أهلاً لأن يفعلها ـ تعالى الله عن ذلك ـ أو لأن المؤمن ليس أهلاً لأن يعطيه الله هذه العطية، والأول قدح في قدرة الله تعالى وهو كفر، والثاني باطل، لأن معرفة ذات الله ﷻ ومعرفة صفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه ومحبة الله وطاعته والمواظبة على ذكره وتقديسه وتمجيده أشرف من إعطاء رغيف واحد في مفازة، أو تسخير حية أو أسد، فلما أعطى الله المعرفة والمحبة والذكر من غير سؤال فلا يمنع أن تعطيه رغيفاً في مفازة، فأي بعد فيه؟![1].

وأكتفي بذكر هذا القدر من الأدلة، والتي ظهر بما لا يدع مجالاً للشك إثبات الأشاعرة ومعهم الإمام الرازي لوقوع الكرامات للأولياء.

---

(١) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٥، وراجع: الأربعين ٢/ ٢٠٣.

الرأي الثاني: إنكار الكرامات، وهو رأي جمهور المعتزلة:

ينكر جمهور المعتزلة الكرامات[١]، وذلك لما لهذه الخوارق من دلالات على صدق الأنبياء، ودليل النبوة لا يوجد مع غير الأنبياء، فها هو القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) يرفض كل ما ينسب إلى الأولياء من كرامات جملة وتفصيلاً[٢]، تمشياً مع العقلية الاعتزالية المنهجية والعقدية[٣].

يقول القاضي عبد الجبار: «لو كانت تظهر على الصالحين، لكانت بأن تظهر على السلف الصالح من كبار الصحابة أولى بأن تظهر على غيرهم ممن يشك في حالهم، وقد صح وثبت بتواتر الآخبار أنها لم تظهر عليهم، ولأن القوم لم يدعوا ذلك فيهم»[٤].

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ١٥/ ٢٤١، والرازي: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣١، ولقد نسب معظم الأشاعرة إلى المعتزلة ما عدا البصري منهم ـ القول بإنكار الكرامات ـ وهذا الكلام فيه نظر، فقد وجدت نصاً عند تقي الدين النجراني، في كتابه «الكامل في الاستقصاء» يثبت فيه الكرامات هو وبعض مشايخ المعتزلة، حيث يقول: «ذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى المنع من جواز ظهورها عليهم سواء بدعوى أو بدونها، وذهب سائر الشيوخ إلى جواز ذلك، وبذلك يتفقون مع سائر الفرق القائلين بالجواز كأهل السنة والمرجئة والكرامية والشيعة وأهل الحديث». الكامل في الاستقصاء ص٣٥٤، ويستدلون على صحة الكرامة بقصة مريم عليها السلام وقصة أصحاب الكهف، إذن فاتهام المعتزلة بإنكار القول بالكرامات قول غير صحيح.

(٢) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٤ ـ ٨٥.

(٣) راجع: د/ سيد عبد الستار ميهوب: القرآن والنبوة عند القاضي عبد الجبار ص٢٠٩ ـ ٢١١، دار الهداية، ط١، ١٩٩٦م.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغني ١٥/ ٢٤١.

فالقاضي عبد الجبار يرفض الاعتراف بأي نوع من الكرامات حتى لو كانت صغيرة، فخرق العادة لا يكون إلا في المعجز، والمعجز لا يكون إلا للنبي ﷺ[(١)].

ولقد احتج المعتزلة على إنكارهم لكرامات الأولياء بوجوه ذكرها الرازي، وأجاب عنها، وهي[(٢)]:

الحجة الأولى: وهي التي يعولون عليها، وهي أن ظهور الخوارق جعله الله دليلاً على النبوة، فلو حصل لغير النبي بطلت هذه الدلالة، لأن حصول الدليل مع عدم المدلول يقدح في كونه دليلاً، وذلك باطل[(٣)].

الجواب: اعتمد الرازي في جوابه عن هذه الحجة على مسألة **حكم ادعاء الولاية وعدم ادعائها**، فقد اختلف الناس فيها على رأيين اثنين[(٤)]:

الأول: عدم جواز ادعاء الولاية، وعليه يكون **الفرق بين المعجزة والكرامة** هو أن المعجزة تكون **مسبوقة بدعوى النبوة**، أما الكرامة فلا تكون **مسبوقة بدعوى الولاية**، ويرى الرازي أن السبب في هذا الفرق «أن الأنبياء عليهم السلام بعثوا إلى الخلق ليصيروا دعاة للخلق من الكفر إلى الإيمان ومن المعصية إلى الطاعة فلو لم تظهر دعوى النبوة لم يؤمنوا به، وإذا لم يؤمنوا به بقوا على الكفر، وإذا ادعوا النبوة وأظهروا المعجزة آمن القوم بهم، فإقدام الأنبياء على دعوى النبوة ليس الغرض منه تعظيم النفس، بل المقصود منه إظهار الشفقة على الخلق حتى ينتقلوا من الكفر إلى

---

(١) السابق ١٥/ ٢٤٢.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٦ ـ ٤٣٨، والأربعين ٢/ ٢٠٣ ـ ٢٠٤، وراجع: نهاية العقول حيث توسع في ذكر الشبهات ورد عليها ٢/ ٣٩٦ ـ ٣٩٩.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ٥/ ٢٢٧، والتفسير الكبير ٨/ ٢٠٨، ٢١/ ٤٣٦.

(٤) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

الإيمان، أما ثبوت الولاية للولي فليس الجهل بها كفراً، وليست معرفتها إيماناً، فكان دعوى الولاية طلباً لشهوة النفس، فعلمنا أن النبي يجب عليه إظهار دعوى النبوة، والولي لا يجوز له دعوى الولاية، فظهر الفرق»[١].

الثاني: وأما الذين أجازوا **دعوى الولاية**، فإن الفرق بين المعجزة والكرامة عندهم يظهر من وجوه:

الأول: ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على كون هذا الإنسان مبرءاً عن المعصية، واقتران هذا الفعل بدعوى النبوة دليل على كونه صادقاً في دعوى النبوة، واقترانه بإدعاء الولاية دليل على كونه صادقاً في دعوى الولاية، فالقول بالكرامات لا يؤدي إلى الطعن في معجزات الأنبياء عليهم السلام.

الثاني: يدعي النبي ﷺ المعجزة ويقطع بها، أما الولي فلا يدعي الكرامة ولا يقطع بها، فالمعجزة يجب ظهورها، أما الكرامة فلا يجب.

الثالث: يجب نفي المعارضة عن المعجزة، ولا يجب ذلك عن الكرامة.

الرابع: الكرامة تظهر على الولي عند ادعاء الولاية بشرط إقراره أنه على دين ذلك النبي، وبذلك تكون تلك الكرامة معجزة لذلك النبي ومؤكدة لرسالته، فلا يكون ظهورها طاعناً في نبوة النبي، بل على العكس من ذلك ويصير مقوياً لها.

الحجة الثانية للمعتزلة: التمسك بقوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: «لن يتقرب المتقربون إلي بمثل ما افترضت عليهم»[٢]، فهو دليل على أن التقرب لله يكون بأداء

---

(١) التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٧.

(٢) صحيح البخاري ٨/ ١٠٥ رقم الحديث ٦٥٠٢، (ك) الرقائق، (ب) التواضع بلفظ «وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه»، وسنن ابن ماجه ٢/ ١٣٢١، (ك) الفتن، (ب) من ترجى له السلامة من الفتن، وراجع: الأحاديث القدسية ١/ ٨١، =

الفرائض أعظم من التقرب إليه بأداء النوافل، والمتقرب بأداء الفرائض لا يتحصل له شيء من الكرامات، فمن باب أولى ألا تحصل أيضاً للمتقرب إلى الله بأداء النوافل.

الجواب: يقول الرازي: «إن التقرب بالفرائض وحدها أكمل من التقرب بالنوافل؟ أما الولي فإنما يكون ولياً إذا كان آتياً بالفرائض والنوافل، ولا شك أنه يكون حاله أتم من حال من اختصر على الفرائض، فظهر الفرق»[1].

الحجة الثالثة: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ﴾[النحل: ٧]، وعليه يكون القول: إن الولي ينتقل من بلد إلى آخر بعيد ـ لا على الوجه ـ طعن في هذه الآية، وأيضاً فالرسول محمد ﷺ لم يصل من مكة إلى المدينة إلا في أيام كثيرة مع التعب الشديد، فلا يعقل أن تظهر هذه الكرامات على الولي فيقال: إنه انتقل من بلده إلى الحج في يوم واحد.

الجواب: يرى الرازي أن قوله تعالى: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ﴾ محمول على المعهود والمتعارف، لكن كرامات الأولياء أحوال نادرة فتصبح كالمستثناة من ذلك العموم.

الحجة الرابعة: إذا ادعى الولي الذي ظهرت عليه الكرامات على إنسان ما أموالاً، فهل يطالب بالبينة أم لا يطالب؟ فمطالبته عبث؛ لأن ظهور الكرامات عليه دليل على أنه لا يكذب، إذن فقد قام الدليل القاطع على صحة كلامه، فلا يطلب

= المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة، ط١٥، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، وأورده ابن حجر في تلخيص الحبير، وقال: «هذا طرف من الحديث الذي أخرجه البخاري»، راجع: تلخيص الحبير ٣/ ١١٧، تحقيق: عبدالله اليماني، نشر المدينة المنورة ١٩٦٤م.

(١) التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٧.

بالدليل الظني في حقه وهو البينة، ولكن إن لم يطالب، يكون في ذلك مخالفة لقوله ﷺ: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»[1]، فهذا دليل على بطلان القول بالكرامات.

الجواب: يقول الرازي إن هذه الأحوال تصير كالمستثناة عن ذلك العموم[2]، ويقول في الأربعين رداً على هذه الحجة: إن ظهور الكرامات عليه لا يوجب كونه صادقاً في جميع الأمور، فيجوز مطالبته بالبيّنة[3].

الحجة الخامسة: قالوا: لو جاز ظهور الكرامات في حق بعض الأولياء، لجاز ظهورها في حق الباقين، فإذا كثرت الكرامات حتى خرقت العادة جرت وفقاً للعادة، وهذا يقدح في المعجزة والكرامة.

الجواب: يجيب الرازي عن هذه الشبهة بأن المطيعين فيهم قلة؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾[سبأ: ١٣]، وحصول القلة فيهم يجعل أن ما يظهر عليهم من الكرامات في الأوقات النادرة قادحاً في كونها على خلاف العادة[4].

وأيضاً فإن دليل النبوة ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط، وإنما هو الفعل المقرون بدعوى النبوة مع عدم المعارضة، وهذا لا يحصل لغير الأنبياء، فلا يلزم سقوط وقعها[5].

ويقول أيضاً: وإن جوزنا ظهور الخوارق على الأولياء إلا أنا لا نجوز انتهاء

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٨/ ١٢٣.

(٢) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٣) راجع: الأربعين ٢/ ٢٠٥.

(٤) راجع: التفسير الكبير ٢١/ ٤٣٨.

(٥) راجع: الأربعين ٢/ ٢٠٥.

ذلك إلى حيث يصير انخراق ذلك العادة عادة. . .[١].

وفي موضع آخر يرد الرازي على المنكرين للكرامات رداً مجملاً فيقول: والجواب من وجوه:

الأول: إن ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعي، فإن ادعى صاحبه النبوة، فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبياً، وإن ادعى الولاية فذلك يدل على كونه ولياً.

الثاني: وقال بعضهم: الأنبياء مأمورون بإظهارها، والأولياء مأمورون بإخفائها.

الثالث: وهو أن النبي يدعي المعجز ويقطع به، والولي لا يمكنه أن يقطع به.

الرابع: وأن المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة، والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة[٢].

ثم يذكر الإمام الرازي أوجه الخلاف بين المعجزة والكرامة:

فيرى أن المعجزة تمتاز عن الكرامة من وجوه[٣]:

الأول: الدعوى شرط في النبوة، وليست شرطاً في الكرامة.

الثاني: الحاصل في النبوة ادعاء النبوة، وفي الكرامة لا تحصل الدعوى، وإن حصلت لا تكون في دعوى النبوة بل دعوى الولاية.

الثالث: المعجزة لا تكون لها معارضة، وأما الكرامة فقد تكون لها معارضة.

---

(١) نهاية العقول ٢/ ٤٠٢.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٨/ ٢٠٨.

(٣) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٢٠٥.

فالفعل الخارق المقرون بدعوى النبوة مع عدم المعارضة لا يحصل لغير الأنبياء[1].

إذن فالرازي يتابع الأشاعرة بالقول بالكرامات، ويخالف جمهور المعتزلة المنكرين لها، ولقد رأينا كيف عرض مذهبهم وقام بالرد على أدلتهم، وبذلك نكون قد وصلنا إلى نهاية الفصل المتعلق بعقيدة النبوة، حيث بحثنا فيه معنى النبوة والرسالة، والحاجة إليها، وإثباتها، والرد على منكريها، كما بحثنا في صفات الأنبياء وعصمتهم، والمفاضلة بينهم وبين الملائكة، كما تعرضنا للحديث عن دلائل إثبات النبوة عامة، ودلائل إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ خاصة، وكما أفردنا مبحثاً خاصاً للحديث عن المعجزات والكرامات، ووجه الإعجاز في القرآن الكريم، والتي كان فيها الرازي ـ على الإجمال ـ أشعرياً.

* * *

(١) راجع: الرازي: السابق نفس الصفحة.



الفصل الرابع
البعث والسمعيات

أولاً ـ عقيدة البعث:

تمهيد:

تعد مسألة البعث من المسائل الشائكة التي وقف أمامها الإنسان كثيراً، فهي من أمهات مسائل الإيمان، وتاريخ الحضارة الإنسانية ما هو إلا محاولات للإجابة عن السؤال الكبير الموت وما بعده، وكثيراً ما تشكلت عقائد وقامت عليها حضارات كان أساسها هذا السؤال، ولأن الإنسان إنما تقف جموع معارفه أمام هذا السؤال حائرة (وهذا ما نجده في الحضارات القديمة، كالفرعونية، واليونانية، والهندية)، وجدنا أن الهدي الإلهي عبر الكتب التي أنزلت على الرسل عليهم السلام كانت مشتملة على إجابات كثيرة حولها.

والبعث كما يعرفه التفتازاني (ت٧٩٣هـ) هو: **«أن يبعث الله الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها»**(١).

وفي هذا الفصل سنعرض لرأي الرازي في البعث، وأهم الآراء والاتجاهات السائدة في البعث، وقبل كل ذلك سنعرض بشكل موجز لعقيدة البعث كما جاءت في القرآن الكريم، بوصفها الأساس الذي بنى عليه المتكلمون أقوالهم في البعث.

---

(١) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص٦٨.

البعث في القرآن الكريم:

قضية البعث من أهم قضايا الإسلام، فهي تأتي في المنزلة الثانية بعد الإيمان بالله تعالى وتوحيده، ولقد دعا القرآن الكريم إلى الإيمان بالبعث كقضية أساسية من عقائد الإسلام الست، التي هي: «الإيمان بالله تعالى، وبالملائكة، وبالكتب الإلهية، والرسل، وباليوم الآخر، وبالقدر»، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾[البقرة: ١٧٧].

كما ودعت الأحاديث إلى الإيمان بالبعث، فقد جاء في الحديث القدسي قوله تعالى: **«كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته، وأما شتمه إياي فقوله: اتخذ الله ولداً وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن له كفواً أحد»**(١)، وفي الحديث النبوي يقول الرسول ﷺ: **«الإيمان: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»**(٢).

هذا ولا بد من الإشارة إلى أن اهتمام القرآن الكريم بعقيدة البعث وإثباتها، وتذكير الناس بها كان لتستيقنها نفوسهم؛ لأن الإيمان باليوم الآخر من العقائد الضرورية للفرد والمجتمع على السواء، فنظام العالم لا يتم ولا يكمل إلا بالرغبة

---

(١) صحيح البخاري ٦/ ١٦٠، (ك) التفسير، سورة الإخلاص، وأخرجه النسائي في سننه (ب) أرواح المؤمنين ٤/ ١١٢، طبعة مكتبة الحلبي، وأيضاً راجع: مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢/ ٣٥٠، القاهرة، ١٣١٣هـ، وراجع: الأحاديث القدسية ١/ ٣٣، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية).

(٢) سبق تخريجه.

في المعاد والرهبة عنه[١].

فلا صلاح للفرد، ولا سعادة للمجتمع بدونها، فالإيمان بالبعث، واليوم الآخر، والحساب، والجزاء... أكبر دافع يدفع الإنسان إلى عمل الصالحات، وتجنب المنكرات والرذائل، والتزام الفضائل، فمن ثمار الإيمان بعقيدة البعث صلاح الإنسان، وتقويم سلوكه، وبصلاح الإنسان يصلح المجتمع أيضاً[٢].

هذا وباستقراء الآيات التي عرضت للبعث يلاحظ تنوع أسلوب القرآن الكريم في عرضه لهذه القضية؛ وذلك ليناسب كل المستويات العقلية[٣]، فقد جمع بين الأسلوب الخبري، والاستفهامي، والقصصي، والقياسي.

كما يعرضها بأسلوب التشويق، فيرغب في الآخرة، وبأسلوب التخويف والتحذير بتصوير العذاب لتفزع منه القلوب[٤].

---

(١) راجع: الرازي: التفسير الكبير ١٧/ ١٩٧.

(٢) راجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية ص٣٤٦ ـ ٣٤٩، مطبعة إخوان مورافتلي، الناشر: مكتبة الزهراء، القاهرة ١٤٠٦هـ.

(٣) راجع: د/ إسماعيل منصور جودة: عقيدة الإيمان بالبعث ص٢٦، دار الطيف للمطبوعات ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، مصر الجديدة.

(٤) لقد تنوع أسلوب القرآن في عرضه لموضوع البعث، فهو تارة يعرضها بالأسلوب الخبري: كقوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨]، وأيضاً يعرضها بأسلوب استفهامي يستنهض به العقول: كقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٣٦ ـ ٤٠]، وتارة يعرضها بأسلوب افتراضي، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ ۚ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا ۚ قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٠]، أما أسلوب التشويق حيث يرغب في الآخرة، ويحبب السعي إليها بالأعمال الصالحة، =

ولقد أثبت القرآن الكريم المعاد الجسماني المتمثل في بعث الأجساد بعد موتها، وجاءت آيات كثيرة في تقرير بعث الأجساد، والرد على المنكرين والمشككين فيه، وكما أثبت القرآن الكريم المعاد الجسماني، فقد أثبت المعاد النفساني القائم على خلود النفس، فالنفس تبقى حية خالدة بعد موت البدن وفساده[1]، فالموت يقع على البدن فقط، ويقطع الصلة بين النفس والبدن، فتصعد النفس بعد موت البدن إلى الملأ الأعلى في انتظار البعث، وعند البعث تعاود هذه النفوس اتصالها بأبدانها، فيعود الإنسان في الآخرة بروحه وبدنه معاً، فيحاسب، «ثم يلقى جزاءه ثواباً بالنعيم الروحي والحسي، أو عقاباً بالعذاب الروحي والحسي أيضاً، ويظل في خلود دائم في كلتا الحالتين»[2]، قال تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ ۝٢ وَإِذَا ٱلۡجِبَالُ سُيِّرَتۡ ۝٣ وَإِذَا ٱلۡعِشَارُ عُطِّلَتۡ ۝٤ وَإِذَا ٱلۡوُحُوشُ حُشِرَتۡ ۝٥ وَإِذَا ٱلۡبِحَارُ سُجِّرَتۡ ۝٦

= قال تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[الحديد: ٢١]، وأما التخويف من العذاب، فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَهُم مَّقَٰمِعُ مِنۡ حَدِيدٖ﴾[الحج: ٢١]، وأما الأسلوب القصصي، فقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلۡ نَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ رَجُلٖ يُنَبِّئُكُمۡ إِذَا مُزِّقۡتُمۡ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمۡ لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدٍ﴾[سبأ: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأۡتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ﴾[سبأ: ٣]، وأما أسلوب القياس، فنجده في قوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلۡأَرۡضَ خَٰشِعَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡۚ إِنَّ ٱلَّذِيٓ أَحۡيَاهَا لَمُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰٓۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩]، وقياس الدلالة في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ﴾[يس: ٨٠]، فقد جعل إخراج الموتى من القبور كإخراج النار من الشجرة الخضراء، وهذا كله يؤكد على اهتمام القرآن الكريم بعقيدة البعث، وراجع: د/ إسماعيل منصور جودة: عقيدة الإيمان بالبعث ص٢٦ ـ ٢٧.

(١) راجع: د/ أبو سعدة: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص٤٨٠.

(٢) د/ أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

﴿وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾[التكوير: ١ ـ ٧][1] فالنفوس التي فارقت أجسادها عند الموت تعود فتتعلق كل نفس ببدنها فهي ازواج[2].

ومن الأدلة على المعاد النفساني، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾[البقرة: ١٥٤]، فالآية دلت على أن الشهداء أحياء بأرواحهم، وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝٢٨ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ۝٢٩ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾[الفجر: ٢٧ ـ ٣٠]، دليل على المعاد النفساني، وكما يقول الإمام الرازي عند تفسيره لهذه الآية إن الخطاب الوارد في الآية بقوله تعالى: ﴿ٱرْجِعِىٓ﴾ خطاب موجه إلى النفس حال الموت، وهو دليل واضح على أن الشيء الذي يرجع إلى الله تعالى بعد موت الجسد يكون حياً راضياً عن الله تعالى، ويكون الله ﷻ راضياً عنه، وقد مات الجسد، فالحي الباقي الذي وجه إليه الخطاب هو النفس لا محالة[3].

ومن كل ما سبق يتضح ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ أن القول بالمعاد النفساني والجسماني، والإيمان بهما، يعد أصلاً من أصول الدين التي إذا أنكرها مسلم خرج عن ربقة الإسلام، واعتبر كافراً[4]، فالإيمان بالقرآن الكريم يقتضي الإيمان بالبعث الجسماني، فقد ورد موضوع البعث بصورة لا تسمح بإنكاره ولا تقبل

---

(١) وفي تفسيرها يقول الرازي: هناك وجوه كثيرة منها: اقتران الأرواح بالأجساد، ثم يقول: «واعلم أنك إذا تأملت في الأقوال التي ذكرناها أمكنك أن تزيد عليها ما شئت». التفسير الكبير ٣١/ ٦٥.

(٢) راجع: د/ أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ص٢٢٦.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٥/ ٤٣٧.

(٤) راجع: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٣٢١.

التأويل[١]. وفي هذا يقول الرازي: «**إن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني، وبين الإقرار بأن القرآن حق، متعذر، لأن من خاض في علم التفسير علم أن ورود هذه المسألة في القرآن، ليس بحيث يقبل التأويل**»[٢].

وبعد هذه اللمحة السريعة عن عقيدة البعث في القرآن، ننتقل لمعرفة الآراء والاتجاهات في البعث، مع العلم أن القرآن الكريم قد ساهم بشكل واضح في تشكيل عقائد مفكري الإسلام على اختلاف مذاهبهم[٣].

الاتجاهات والآراء في البعث:

أحصى الإمام الرازي خمسة أقوال في اختلاف الناس حول قضية البعث، ولم يقصر كلامه على أهل الملل والشرائع، بل أدخل معهم الملحدين والدهرية والفلاسفة، وهذه الأقوال هي[٤]:

الأول: المعاد جسماني فقط، وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة ـ وكما

---

(١) راجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية ص٣٣٩.

(٢) الرازي: الأربعين ٢/ ٥٥.

(٣) راجع: د/ أبو سعدة: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص٤٨١.

(٤) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٥٥، ونهاية العقول ٢/ ٤٥٢، والمحصل ص٥٣٧، والمباحث المشرقية ٢/ ٤٣٢ ـ ٤٣٣، والغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٨٣ وما بعدها، والشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ٢٨ ـ ٢٩، والإيجي: المواقف ٨/ ٢٩٧ وما بعدها، والتفتازاني: شرح المقاصد ٥/ ٨٨، والزركشي: تشنيف المسامع ٤/ ٨٢٨، ود/ محمد عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ص٢٣ ـ ٢٢٤، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٧٢م، وراجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية ص٣٣٧ ـ ٣٣٨.

يقول الرازي: هم أكثر أهل الإسلام ـ استدلوا على رأيهم بأن البدن وحده هو الحيوان، وهو الإنسان، بحياة وإنسانية خلقتا فيه، وهما عرضان، والموت هو عدمها فيه، وفي النشأة الثانية يخلق في هذا البدن حياة إنسانية بعد تفتت هذا الجسم، ويصير ذلك الإنسان بعينه حياً[١].

الثاني: المعاد روحاني فقط، وهو مذهب أكثر الفلاسفة الإلهيين، فالإنسان عندهم هو النفس الناطقة المجردة، أما البدن فهو آلة لهذه النفس تستعمله وتتصرف فيه، وهي غير قابلة للعدم بعد وجودها، فهي بسيطة وموجودة بالفعل، ولقد نسب لبعض النصارى إنكار المعاد الجسماني.

الثالث: المعاد روحاني وجسماني معاً، وهو قول سائر المسلمين[٢]، مع أكثر النصارى، وهؤلاء يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن، والموت بمفارقة النفس للبدن، والنفس ترد في النشأة الثانية إلى البدن الذي كانت فيه.

الرابع: إنكار كل من المعاد الروحاني والجسماني معاً، وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين، فالنفس عندهم هي المزاج، فإذا مات الإنسان عدمت النفس،

---

(١) راجع: ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد ص٣٨، تحقيق: د/ سليمان دنيا، القاهرة سنة ١٩٤٩م، والنجاة ص٤٧٧ ـ ٤٨٠، طبعة ١٣٣١هـ، مطبعة السعادة، وراجع: د/ عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية ص٣٣٧، ود/ عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ص٢٢٣، والغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٨٣ وما بعدها، تحقيق: د/ سليمان دنيا، دار المعارف، حيث نقد الغزالي رأي الفلاسفة، وكفرهم لإنكارهم المعاد الجسماني.

(٢) وهو قول أهل السنة والحديث من الفقهاء والمحدثين والصوفية، راجع: ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٢/ ٧٩، تحقيق: علي حسن ناصر وآخرين، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.

فتكون إعادة المعدوم محالاً[١].

الخامس: التوقف عن الإدلاء برأي من الآراء السابقة، وهو مذهب جالينوس (ت١٩٩م) فيما يحكى عنه، وذلك في قوله: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فتنعـدم عند الموت ويستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد[٢]، يقول الرازي: «ولما لم يتبين عنده هل النفس هي المزاج أم شيء غيره؟ لا جرم توقف فيه»[٣].

المعاد الجسماني:

ذهب جمهور مفكري الإسلام من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة إلى الإقرار بالمعاد النفساني، والقول ببقاء النفس بعد موت البدن، في حين ذهب المتكلمون النافون للنفس الناطقة أيضاً والقائلون بماديتها إلى نفي المعاد النفساني[٤].

أما فيمـا يتعلق بالمعاد الجسمـاني، فقد اختلفـت مواقف مفكري الإسلام فيه، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة مواقف رئيسة هي[٥]:

(١) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٥٥، وفي نهاية العقول ٢/ ٤٥٢: يقول الرازي: «ولا أعرف عاقلاً ذهب إليه»، ود/ عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص٧٢.

(٢) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٥٥، وراجع: شرح المواقف ٨/ ٢٩٧، ود/ عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ص٢٢٤.

(٣) الرازي: الأربعين ٢/ ٥٥.

(٤) راجع: د/ أبو سعده: النفس وخلودها عند الرازي ص٣٢٦.

(٥) راجع: د/ أبو سعدة: النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي ص٣٢٦ ـ ٣٢٨، له أيضاً: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص٤٨٢ ـ ٤٨٥، والمؤلف استعان في هذا التقسيم بما ورد عند ابن سينا في: «الرسالة الأضحوية» ص٣٨ ـ ٤٠، تحقيق: د/ سليمان دنيا، ط١، القاهرة، ١٩٤٩م، وما ورد في كتب الرازي، راجع هامش: النفس وخلودها عند الرازي ص٣٢٦.

الموقف الأول: إنكار المعاد الجسماني، ويمثله بعض الفلاسفة الإلهيين ـ الذين أثبتوا النفس الناطقة وخلودها ـ ومنهم الفارابي (ت٣٣٩هـ)[١]، وابن سينا (ت٤٢٨هـ)[٢]، وأبو بكر الرازي (ت٣١٣هـ)[٣]، وأهل التناسخ[٤].

الموقف الثاني: إثبات وقوع المعاد الجسماني، ويمثله أكثر أهل الإسلام من السلفيين والصوفية والمتكلمين النافين للنفس الناطقة، منهم أبو بكر بن الأصم، وأبو الهذيل العلاف (ت٢٣٥هـ)، وأيضاً القائلين بماديتها، ومنهم النظام (ت٢٣١هـ)، وابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، وبعض المعتزلة، وغلاة الشيعة[٥]، والتناسخية بشكل عام.

الموقف الثالث: القول بجواز المعاد الجسماني[٦]، والقائلون بذلك اختلفوا

---

(١) الفارابي: وفصوص الحكم ص٩٥ ـ ٩٦، ١٠١، ط٢، ١٩٣٨م.

(٢) راجع: ابن سينا: رسالة أضحوية ص٨٩، وراجع: د/ عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص٢٣٢ ـ ٢٣٨.

(٣) راجع: أبو بكر الرازي: رسائل فلسفية ص١٠٥، ص٣٠ ـ ٣١، ط١، بيروت ١٩٧٣م، وراجع: د/ بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين ص٦٢ ـ ٦٣، وراجع: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٩٣، ترجمة: د/ أبو ريدة، القاهرة ١٩٣٨م.

(٤) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ٢٨ ـ ٢٩، والإيجي: المواقف في علم الكلام ص٣٧٢، ٣٧٤.

(٥) راجع: ابن سينا: رسالة أضحوية ص٣٨ ـ ٤٠، والرازي: الأربعون ٢/ ٥٥، والمحصل ص٥، والمباحث المشرقية ٢/ ٤٣٢، د/ حسين بني خالد: أهل السنة والجماعة ص٥٨٧.

(٦) راجع: على سبيل المثال: الجويني: الإرشاد ص٣٧١، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٤٦٧، والبغدادي: أصول الدين ص١٢٤، والإيجي: شرح المواقف: الموقف السادس ص١١٧، والتفازاني: شرح المقاصد ٢/ ١٥٣، والقاضي عبد الجبار ١١/ ٤٥١.

في كيفية المعاد إلى فريقين[١]:

الأول: ذهب هذا الفريق إلى القول: إن البدن المعاد مثل الذي عدم، وينسب الرازي هذا القول لأهل التناسخ، وللغزالي[٢] (ت٥٠٥هـ)، وابن رشد[٣] (ت٥٩٥هـ)، وأبي القاسم الراغب[٤] (ت٥٠٢هـ)، ومعمر بن عباد (ت٢٢٠هـ) من المعتزلة، وابن الهيصم[٥] من الكرامية، ويرفض الرازي هذا القول بشدة[٦].

الثاني: القول: إن البدن المعاد هو عين الذي عدم، والقائلون بهذا القول

---

(١) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٥٥ ـ ٥٦، ونهاية العقول ٢/ ٤٥٩ ـ ٤٦٠، والمحصل ص٥٣٧، ٥٥٩ ـ ٥٦١، التفسير الكبير ٢٢/ ٢٢٩، ١٧/ ٢٠٥، ٢٢/ ١٩١، والمباحث المشرقية ٢/ ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

(٢) راجع: الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٩٦.

(٣) راجع: ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة ص٢٤٦ ـ ٢٤٧، تحقيق: د/ محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٦٩م.

(٤) **أبو القاسم الراغب هو**: الحسين بن محمد المفضل من أهل أصبهان، عاش في القرن الخامس، والراجح أن وفاته سنة (٥٠٢هـ)، من مؤلفاته: «المفردات في غريب القرآن»، و«الذريعة إلى مكارم الشريعة» و«تحصيل السعادتين»، و«محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء»، و«جامع التفاسير»، راجع: حاجي خليفة: كشف الظنون ٢/ ١٧٧٣، والذهبي: السير ٨/ ١٢١، ود/ عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام ص٣٢٦، مكتبة الزهراء، ١٩٩٣م.

(٥) **ابن الهيصم**: لم أقف على ترجمته، لكن ابن القيم ذكر في الصواعق المرسلة ٤/ ١٢٨٧، أن ابن الهيصم كان يناظر ابن فورك، ووفاة ابن فورك كانت في عام (٤٠٦هـ) فهذا يعني أن ابن الهيصم من أهل القرن الخامس الهجري.

(٦) راجع: أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٢٢٣.

انقسموا إلى فريقين اثنين[١]:

الفريق الأول: يرى أصحاب هذا الفريق أن الله تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها بأعيانها ـ وهو رأي بعض المتكلمين والمعتزلة القائلين بشيئية المعدوم ـ واحتجوا بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾[الأنبياء: ١٠٤]، فقد شبه الله تعالى الإعادة بالابتداء، والابتداء كان الإيجاد فيه بعد العدم، فوجب أن يكون الحال في الإعادة مثله، وإلى هذا ذهب الزمخشري (ت٥٣٨هـ)[٢].

الفريق الثاني: يرى أصحاب هذا الفريق أن الله تعالى يفرق أجزاء البدن ولا يعدمها ثم يعيد تركيبها، فتكون الإعادة، وهو رأي المتكلمين الذين اعتنقوا نظرية الجوهر الفرد[٣] (معتزلة وأشاعرة)، وقول بعض الفلاسفة كالكندي (ت٢٥٦هـ)[٤]، وأبي البركات البغدادي (ت٥٤٧هـ)[٥]، وهو قول الإمام الرازي[٦] أيضاً، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[الزمر: ٦٧].

---

(١) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٥٥ ـ ٥٦، ونهاية العقول ٢/ ٤٥٩ ـ ٤٦٠، والمحصل ص٥٣٧، ٥٥٩ ـ ٥٦١، والتفسير الكبير ١٧/ ٢٠٥، و٢٢/ ١٩١ و٢٢/ ٢٢٩.

(٢) راجع: الزمخشري: الكشاف ٣/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٣) راجع: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٣٢١، ود/ أبو سعدة: النفس وخلودها عند الرازي ص٣٢٧.

(٤) راجع: د/ أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ص٢٢٨.

(٥) راجع: د/ أبو سعدة: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي ص٢٢٨، ٢٢٩.

(٦) راجع: الرازي: المعالم ص٨٩.

وجه الاستدلال: إخبار الله تعالى عن كون السماء مطوية، فهي موجودة، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[إبراهيم: ٤٨].

وجه الاستدلال: أن أجزاء الأرض باقية، لكنها جعلت غير الأرض[1].

وهناك من توقف في هذه المسألة، لعدم ورود دليل قطعي فيها، وهو ما اختاره الجويني[2] (ت٤٧٨هـ)، والغزالي[3] (ت٥٠٥هـ)، والآمدي[4] (ت٦٣١هـ)، والتفتازاني[5] (ت٧٩٣هـ)، قال الغزالي: «فإن قيل: فماذا تقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعاً أو تعدم الأعراض دون الجواهر، وإنما تعاد الأعراض؟ قلنا: كل شيء ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد الممكنات»[6].

وأرى أن القطع بأن البعث يكون بعد عدم محض أو بعد تفريق، مما يوكل علمه إلى الله تعالى، ومن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، يمكن أن نفهم صحة كل من الأمرين، فقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[الأعراف: ٢٩]، فيه إشارة إلى أن خلق الإعادة مثل الخلق الأول من العدم المحض، وأما قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا﴾[الكهف: ٩٩]، وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ جَمَعْنَٰكُمْ وَٱلْأَوَّلِينَ﴾[المرسلات: ٣٨]، فنجد فيها إشارات إلى أن البعث يكون بعد المباعدة والمباينة في الأجزاء والذرات، فيبعثها الله بإعادة تركيبها، من كل ذلك نستنتج

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢٢/ ١٩١.

(٢) راجع: الجويني: الإرشاد ص٣١٥.

(٣) راجع: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٠٤.

(٤) راجع: الآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٢٦٧.

(٥) راجع: التفتازاني: شرح المقاصد ٢/ ١٦٠، ١٦١.

(٦) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٠٤.

أن كلا الأمرين جائز بالنسبة لقدرة الله تعالى، فهو على كل شيء قدير[١].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن جميع الفلاسفة المجوزين للمعاد الجسماني هم من القائلين بخلود النفس وبقائها بعد موت البدن، فهم يقولون بالمعاد النفساني الجسماني معاً[٢].

وبعد فتلك كانت أهم الاتجاهات التي سادت عصر الرازي وما قبله بخصوص مسألة البعث (المعاد) فما موقف الرازي من هذه المسألة؟

موقف الرازي من البعث:

ذكرنا سابقاً في «بحث النفس» أن الرازي من القائلين بخلود النفس وبقائها بعد موت البدن، إذن فالرازي من القائلين بالمعاد النفساني.

أما بالنسبة للمعاد الجسماني:

فالإمام الرازي رأيان متناقضان[٣] في مسألة البعث الجسماني، الرأي الأول نجده في كتاب «المباحث المشرقية» حيث يصرح الرازي فيه **بإمتناع عودة المعدوم**،

---

(١) راجع: د/ إسماعيل منصور جودة: عقيدة الإيمان بالبعث ص٤١ ـ ٤١.

(٢) راجع: د/ أبو سعده: النفس وخلودها عند الرازي ص٣٢٨.

(٣) يتهم د/ أبو سعدة الرازي بالتناقض والاضطراب في مسألة البعث، لقوله مرة بجواز إعادة المعدوم، ومرة أخرى، بمنع ذلك، ومرة ينسب الرازي الأدلة والأقوال له، ومرة أخرى ينسبها للمتكلمين، راجع: د/ أبو سعدة: النفس وخلودها عند الرازي ص٣٢٨ ـ ٣٣٠، وأنا أرى أن كلام الرازي لا يوجد فيه تناقض فقد بات من المعلوم لدينا أن للرازي أكثر من رأي في أغلب المسائل التي يبحثها والعبرة بما انتهى إليه، وهذه الأقوال هي للرازي، ففي المباحث المشرقية يرفض القول بإعادة المعدوم ويدلل على صحة هذا المذهب، لكنه في بقية كتبه يرجع عن قوله السابق ويقرر المعاد الجسماني ويرى جواز إعادة المعدوم، فالرازي غير رأيه.

ويذكر ثلاثة أدلة لإثبات ذلك:

الأول: ما يعدم لا تبقى هويته، وعليه فما لا هوية له لا يمكن الحكم عليه أصلاً، لذا يمتنع الحكم عليه بصحة الإعادة.

الثاني: لو صح إعادة المعدوم، لصح عند ذلك إعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء فيصح إعادته في ذلك الوقت بعينه، فيكون وقت إعادته هو بعينه وقت ابتدائه، فيكون مبتدأ من حيث أنه معاد هذا خلف.

الثالث: في حالة إعادته، وحصول مثله معه، فهما متساويان في الذات وفي لوازمها، فالحكم على أحدهما بأنه هو الذي كان ليس بأولى من أن يحكم على الآخر بنفس الحكم، فيؤدي ذلك إلى عدم تميز نفس الشيء عن غيره.

ويذكر الرازي اعتراضاً قد يرد على هذا الدليل، وهو لو قيل: إن الذي يستحق الحكم هو الذي كان موجوداً ثم عدم ثم أعيد بعينه، أما مثله فليس كذلك.

يجيب الرازي بأنه من المستحيل الحكم على واحد بأنه هو الذي كان وأن الآخر ليس هو، لتساويهما في الماهية ولوازمها[1].

ويثني الرازي على كلام ابن سينا (ت٤٢٨هـ) فيقول: «ونعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل والعصبية، شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً، كما أنه قد يتوهم في غير البدهي أنه بدهي لأسباب خارجية، فكذلك قد يتوهم في البدهي أنه غير بدهي لموانع من خارج، وبالله التوفيق»[2].

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) المباحث المشرقية ١/ ٤٨.

ونجده في موضع آخر في نفس الكتاب يؤكد على أن المعدوم لا يعاد[١]، ومن ثم يذكر أدلة المنكرين لعودة الأبدان دون أن يبطلها أو يرد عليها، ثم يعلق عليها بقوله: «فهذا جملة ما قيل في منع إعادة الأبدان، وهي وجوه ضعيفة؛ لأنها مبنية على أصول واهية سبقت الإشارة فيما مضى إلى ضعفها، فلا نطول القول فيها»[٢]، وموقف الرازي هذا غير مستغرب، فقد بات من الواضح عندنا أن الرازي في كتابه «المباحث المشرقية» متابع للفلاسفة، وعلى وجه الخصوص لابن سينا.

أما الرأي الثاني للرازي: القول بجواز إعادة المعدوم، وهذا الرأي نجده في أغلب كتبه مثل (التفسير الكبير، والمحصل، ونهاية العقول، والخمسون، والأربعين، والمعالم، . . .) وهو الرأي الذي انتهى إليه في آخر كتبه (المعالم)، حيث يقول: «**إعادة المعدوم عندنا جائزة خلافاً** لجمهور الفلاسفة والكرامية وطائفة من المعتزلة»[٣].

وبذلك نستطيع أن نقول: إن الرازي من القائلين بالمعاد الجسماني، فقد نصره في أغلب كتبه، وفي آخر مؤلفاته الصغيرة «المعالم» ولا يكتفي الرازي بعرض مذهبه فقط، لكنه يتصدى لمنكري البعث بنقض أدلتهم، ويحاول دائماً الرد عليها لإبطالها . . . **إذن فالرازي من القائلين بالمعاد الجسماني والنفساني معاً.**

والبحث في مسألة المعاد يقع ـ عند الرازي ـ في مقامين اثنين:

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ٢/ ٤٣٣.

(٢) المباحث المشرقية ٢/ ٤٣٥.

(٣) الرازي: المعالم ص٨٨، وراجع له أيضاً: المحصل ص٣٣٨، وراجع: البغدادي: أصول الدين ص١٢٤، وصفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية [ل ٩٧ أ]، والتفتازاني: شرح المقاصد ٥/ ٨٣، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٢٨٩.

الأول: إثبات الجواز العقلي للبعث، أي «الإمكان».

الثاني: إثبات وقوع البعث.

ويثبت الرازي إمكان البعث ووقوعه بالأدلة النقلية والعقلية[١]، يقول: «أما الإمكان فيجوز إثباته بالعقل، وبالنقل أخرى، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل»[٢].

إثبات جواز البعث (الإمكان):

اهتم الرازي بتتبع أدلة القرآن في إثبات البعث في كتابه «التفسير الكبير»[٣]، فذكر عدة طرق وبراهين مستخلصة من الآيات القرآنية الكثيرة الواردة في إثبات إمكان البعث ووقوعه، أذكر من هذه الطرق:

١ ـ قياس الإعادة على الابتداء، فلما كان الله تعالى قادراً على الإيجاد أولاً، فهو قادر على الإعادة من باب أولى، وتقرير ذلك واضح في العقل.

٢ ـ قياس الإعادة على خلق السماوات والأرض، فخلق السماوات والأرض أعظم بكثير من إعادة خلق الإنسان مرة ثانية.

٣ ـ قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر.

٤ ـ قياس الإعادة على إحياء الأرض.

٥ ـ الاستدلال بإحياء الموتى في الدنيا. . . مثال: قصة أصحاب الكهف، وأيضاً ما أظهره الله على يد عيسى عليه السلام من إحياء الموتى.

---

(١) راجع: الرازي: التفسير الكبير ١٧/ ١٩٤ ـ ٢٠٣.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٥٣، ١٧/ ١٩٤ ـ ٢٠٣، وراجع: الأربعين ٢/ ٥٦، ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٥٤ ـ ٣٥٦، ١٧/ ١٩٤ ـ ١٩٥.

٦ ـ الاستدلال بحصول اليقظة بعد النوم، فالنوم أخو الموت، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾[الزمر: ٤٢].

وسأذكر هنا بعض الآيات التي تمسك بها الرازي لإثبات إمكان البعث، موضحة طريقة استدلاله بها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[الواقعة: ٥٨ ـ ٥٩].

وجه الاستدلال:

إن المني يحصل من فضلة الهضم الرابع، وهو كالطل المنبث في آفاق أطراف الأعضاء، فأجزاء المني متفرقة في أطراف العالم، ثم يجمعها الله في بدن ذلك الحيوان، ثم كانت متفرقة في بدن ذلك الإنسان، فجمعها الله في أوعية المني، ثم يخرجها ماءً دافقاً إلى قرار الرحم، فالله جمع الأجزاء المتفرقة في البدن ثم كون منها هذا الشخص، فإذا ما عادت وتفرقت مرة أخرى بالموت، فكيف يمتنع عليه جمعها مرة ثانية[(١)]؟

٢ ـ قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾[الواقعة: ٦٨ ـ ٦٩].

وجه الاستدلال:

إن الماء جسم ثقيل بالطبع، وإصعاده على خلاف الطبع، كما أن ذراته قد اجتمعت بعد تفرقها، تسيرها الرياح، ثم تنزل مرة أخرى بعد صعودها، إذاً فلا

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٥٤، ولقد ذكرت هذه الحجة في سورة أخرى، سورة المؤمنون: الآيات ١٢ ـ ١٦، وسورة الطارق الآيات ٥ ـ ٨، وسورة القيامة: الآيات ٣٧ ـ ٣٨، وسورة الحج: الآية ٥ ـ ٧.

بد من قادر قاهر، يقهر الطبع، ويبطل الخاصية وهـو الله تعالى، فالذي قدر على جمع هذه الذرات بعد تفرقها، قادر على أن يجمع أجزاء إنسان بعد تفرقها وعدمها أيضاً(١).

٣ ـ قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾[الواقعة: ٧١ ـ ٧٣].

وجه الاستدلال:

إن النار صاعدة، لطيفـة، نورانيـة، حارة، يابسـة، أما الشجرة فهي هابطة وكثيفة، وظلمانية، وباردة، ورطبة، ولقد جمع الله ﷻ بقدرته بين هذه الأشياء المتنافرة، ولـم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها(٢)؟

٤ ـ قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾[الواقعة: ٦٣ ـ ٦٤].

وجه الاستدلال:

إن البذور على اختلاف أشكالها إذا وقعت في الأرض الندية، واستولى عليه الماء والتراب، فالنظـر العقلي يقتضي أن تتعفن وتفسد بسبب ذلك، لكنه ـ على العكس من ذلك ـ تبـقى محفوظـة، ثم إذا ازدادت الرطوبـة تنفلق الحبة منها إلى فلقتين، فيخرج منها ورقتان، وبعضها مثل نواة التمر تنفلق إلى نصفين، فيخرج من أحدهما الجزء الصاعد، ومن الآخر الجزء الهـابط، أي شجرتـان واحدة للأعلى والأخـرى للأسفل، مع العلم أن العناصر المكونة لها واحدة، أفلا يدل ذلك كله

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٥٥.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٥٥، وأيضاً فهذه الحجة نجدها في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾[يس: ٨٠].

على قدرة كاملة وحكمة شاملة لله تعالى، فكيف يعجز الله تعالى عن جمع الأجزاء، وتركيب الأعضاء؟!(١).

٥ ـ قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾[يونس: ٤].

وجه الاستدلال:

تعلق النفس بالبدن في بداية الحياة (المرة الأولى) كان جائزاً، لذا فتعلقها بالبدن في المرة الثانية جائز أيضاً، فإله العالم قادر مختار عالم بالجزئيات والكليات، فلا يعجزه جمع أجزاء البدن مهما اختلطت بأجزاء التراب أو بأجزاء بدن آخر(٢).

٦ ـ قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾[يس: ٧٨ ـ ٨١].

وجه الاستدلال:

إنه القادر على الإيجاد أولاً من غير مثال سابق، فمن باب أولى أن يكون قادراً على الإعادة، ومن كان قادراً على خلق هذه السماوات والأرض ـ والتي هي أعظم من خلق الإنسان ـ فهو قادر على إحياء الموتى وحشرهم يوم القيامة، وهذه الدلالة

(١) التفسير الكبير ٢/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٢٠٣، ٢٤/ ٥٦٩، ٢٥/ ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

تقريرها في العقل ظاهر[١].

وأكتفي بما سبق ذكره مع العلم أن الرازي ذكر آيات كثيرة لإثبات إمكان البعث.

أما الأدلة العقلية التي تمسك بها الرازي لإثبات إمكانية وحشر الأجسام فهي[٢]:

*** إثبات الإمكان عقلاً مبني على مقدمات ثلاث:**

المقدمة الأولى: إثبات أن عودة البدن في نفسه أمر ممكن، فإعادة المعدوم إما أن تكون ممكنة أو غير ممكنة، فإن كانت ممكنة حصل المطلوب، أما إن كانت غير ممكنة، فقد دل الدليل العقلي على أن الأجسام قابلة للعدم، ولم يدل على أنها تعدم لا محالة، فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين جميع الأنبياء أن حشر الأجساد حق، وثبت أن الأجسام لو عدمت لامتنع إعادتها، وهو دليل قاطع على أن الله تعالى لا يعدم الأجسام بل يبقيها بأعيانها، وما دامت باقية بأعيانها، فهي قابلة للحياة والعقل والقدرة، وبذلك يثبت أن عودة البدن بعينه أمر ممكن في نفسه.

المقدمة الثانية: أن الله تعالى قادر مختار، وهو قادر على كل الممكنات.

المقدمة الثالثة: علم الله تعالى بجميع الجزئيات، فهو قادر على تمييز أجزاء بدن كل إنسان وإن اختلطت بأجزاء التراب والبحار.

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٧/ ١٩٥، ٢٦٠/ ٣٠٩ ـ ٣١٠، وراجع: د/ حسين بني خالد: أهل السنة والجماعة ص٥٨٧.

(٢) راجع: المعالم ص٨٨ ـ ٨٩، والأربعين ٢/ ٥٦ ـ ٥٧، ونهاية العقول ٢/ ٤٥٢، والتفسير الكبير ١٧/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣، والخمسون ص٦٥، والمحصل ص٥٥٥.

وبثبوت هذه المقدمات الثلاث يثبت أن حشر الأجسام ممكن.

ويرى الرازي أن الله تعالى كلما ذكر البعث في القرآن الكريم، كان يقرره على هذه المقدمات الثلاث[1]، ومثال ذلك: قوله تعالى في سورة النمل: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَءِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ﴾[النمل: ٦٤].

يقول الرازي: فقوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ فيه إشارة إلى مقدمتين اثنتين:

الأولى: إن عودة البدن أمر ممكن في نفسه.

الثانية: إن الله تعالى قادر على هذا الممكن.

وقوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ إشارة إلى المقدمة.

الثالثة: وهي كونه تعالى عالماً بكل المعلومات[2].

إثبات وقوع المعاد الجسماني:

ويستدل الرازي على وقوع المعاد الجسماني بالعقل والنقل أيضاً، أما الأدلة النقلية فهي[3]:

قد ثبت بالتواتر عن جميع الأنبياء إثبات وقوع المعاد الجسماني، وعلمنا بالنقل المستفيض من دين النبي ﷺ أنه كان مثبتاً للمعاد الجسماني، لذلك وجب القطع بوقوعه، **«لأن الصادق إذا أخبر عن وقوع أمر ممكن، وجب القطع به»**[4].

---

(١) راجع: الأربعين ٢/ ٥٦.

(٢) راجع: الأربعين ٢/ ٥٦ ـ ٥٧.

(٣) راجع: الأربعين ٢/ ٦٢، والتفسير الكبير ١٧/ ٢٠٣، والمعالم ص٨٩.

(٤) الرازي: الأربعين ٢/ ٦٢ ـ ٦٣، وراجع: التفسير الكبير ١٧/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣، وراجع: المحصل ص٥٥٩.

أما أدلة العقل فهي:

يقدم الرازي دليلين عقليين لإثبات وقوع البعث:

أما الدليل العقلي الأول:

فيقول: لولا المعاد الجسماني لكانت الحياة عبثاً، حيث يموت الإنسان من غير أن يستوفي جزاءه وثوابه، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾[طه: ١٥]، فإن لم يكن حشر ونشر يصل فيها الثواب إلى المحسن، والعقاب إلى المسيء، لكانت الحياة الدنيوية عبثاً بل سفهاً[١]، إذاً فلا بد من حصول الحشر والنشر ليحصل الفرق بين المحسن والمسيء، فيصل الثواب إلى المطيع، والعقاب إلى العاصي[٢]، قال تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ﴾ [يونس: ٤]، ونستطيع أن نطلق على هذا الدليل الدليل الأخلاقي.

وأما الدليل العقلي الثاني:

فهو أن الله تعالى خلق الناس للراحة وليس للتعب، وهذه الدنيا طافحة بالمتاعب، فلا بد من عالم آخر يتحقق لهم فيه الراحة[٣].

وبهذه الأدلة العقلية والسمعية وبغيرها أثبت الرازي إمكان المعاد الجسماني ووقوعه، وبعد ذلك يذكر الرازي عدداً من الشبهات والإشكالات التي يثيرها المنكرون للبعث، ويرد عليها، إذ ينسب الرازي والغزالي أيضاً[٤] إلى الفلاسفة إنكار

---

(١) راجع: الأربعين ٢/ ٦٣.

(٢) راجع: الرازي: التفسير الكبير ١٧/ ١٩٧ ـ ١٩٨، ٢٠٥.

(٣) راجع: الأربعين ٢/ ٦٣ ـ ٦٤.

(٤) راجع: تهافت الفلاسفة ص٢٨٣ ـ ٢٨٧، ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

المعاد الجسماني، ومن الشبه التي تمسك بها ـ الفلاسفة ـ لإنكار المعاد أذكر:

الشبهة الأولى:

إن حشر الأجساد لا يتم إلا مع القول بصحة إعادة المعدوم، وهذا محال، فذلك محال[1].

والجواب عن هذه الشبهة إذا كان الإنسان هو هذا الهيكل، فالجواب عن هذه الشبهة يتحقق بإثبات أن إعادة المعدوم غير ممتنعة، أما على القول: إن الإنسان ليس هذا الهيكل، فقد احتجوا عليه بوجهين اثنين:

الأول: الإنسان شيء واحد باق من أول عمره إلى آخر عمره، وهذا الهيكل غير باق من أول العمر إلى آخره، فالإنسان مغاير لهذا الهيكل.

الثاني: قد يكون الإنسان عالماً بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلاً عن جميع أجزائه الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لكل ما ليس بمعلوم.

وبثبوت ذلك يكون الجواب عن هذه الشبهة كالآتي:

إن الإنسان في الحقيقة هو أجزاء لطيفة سارية في البدن، وهي باقية من أول العمر لآخره، فهي مصونة عن التبدل والتحلل؛ إما لأنها مخالفة لماهية الأجسام العنصرية المتحللة، أو لأنها مساوية لها في الماهية، ولكن الله تعالى صانها عن التغيير والانحلال، وجعلها دائمة باقية من أول العمر إلى آخره بقدرته، وعند الموت تنفصل الأجزاء الجسمانية الأصلية التي هي الإنسان، فتبقى على حالتها حية مدركة عاقلة فاهمة، وتكون إما في منازل السعداء، قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[آل عمران: ١٦٩]، أو تكون في منازل

(١) راجع: الأربعين ٢/ ٥٨، والرد على هذه الشبه في ص٥٩ ـ ٦١.

الأشقيـاء، قـال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ﴾[غافر: ٤٦]، وفي يوم القيامة يضم الله تعالى إلى هذه الأجزاء الأصلية والتي هي الإنسان، أجزاء زائدة كما فعل في الدنيا، فيوصل الثواب والعقاب إليه، وبذلك يكون المثاب والمعاقب يوم القيامة هو عيـن من كان مطيعـاً وعاصيـاً في الدنيـا، وبذلك لا يـبقى في المعـاد الجسماني إشكال.

أما على تقدير أن الإنسان عبارة عن جوهر مجـرد عن الحجمية والمقدار، فالقول فيه كسابقه، وبذلك لا تبقى شبهة ألبتة في صحة القول بالمعاد الجسماني.

وإن اعتـرض على الكلام السـابق بأن النفس الإنسانية تفنى للقول: إن كل ما سوى الله تعالى يفنى، ويصير معدوماً، وبذلك يعود الإشكال. يجيب الرازي عن ذلك، بأنه قد ثبت بالدليل العقلي أن كل ما سوى الله تعالى جائز العدم، **أما وقوع البعث فالقول فيه على ظواهر العمومات**، وتخصيص العموم بالدليل جائز، وقد ثبت بنصوص القرآن والأخبار المتواترة عن الأنبياء عليهم السلام أن القول بالمعاد الجسماني حق، والإنسـان عندما يموت تتفرق أجزاء بدنه، وعندئذ إما أن تكون إعادة المعدوم جائزة ـ وبذلك يزول الإشكال ـ أو لا تكون جائزة، فوجب القطع ببقاء النفس الإنسانية حتى يصح القول بالمعاد الجسماني[(١)].

يقول الرازي: «وأقصـى مـا في الباب أن هـذا يفـضي إلى تخصـيص تلك **العمومات**، إلا **أن الدلائل الدالة على وقوع المعاد الجسماني قاطعة**، وتخصيص ظواهر العمومات وإن كان خلاف الأصل إلا أنه غير ممتنع، وتقديم القاطع على المحتمل واجب، ومن أنصـف وترك العنـاد، علم أن هـذه المباحث وافية بإزالة

(١) راجع: الأربعين ٢/ ٦٠ ـ ٦١.

الإشكالات المذكورة في هذا الباب»[١].

الشبهة الثانية:

إذا قتل إنسان، وأكله إنسان آخر، فقد صارت أجزاء المقتول أجزاء بدن هذا الذي أكله، وبذلك تضيع أجزاء كل منهما، **والجواب عن هذا الإشكال**، أنه إذا قلنا، الإنسان جوهر نوراني مشرق في داخل البدن فتزول هذه الإشكالات، أما إن قلنا: إن الإنسان فيه أجزاء أصلية ـ باقية من أول العمر إلى آخره ـ وأخرى فضلية، فالمعتبر إعادة أجزائه الأصلية، وهي أجزاء فاضلة بالنسبة لغيره، فزال هذا الإشكال، يقول الرازي: «والمذهب الذي اخترناه قريب من هذا»[٢]، **وبهذا الرأي يكون الرازي متفقاً مع المعتزلة والأشاعرة القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ، وأن في الإنسان أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره تتفرق دون أن تعدم.**

الشبهة الثالثة:

لو بدلت هذه الدار بدار أخرى فإن الدار الآخرة إما أن تكون شراً من هذه الدار، أو مثل هذه الدار، أو خيراً منها، فإن كانت شراً منها، فالتبديل سفه، وإن كانت مثلها فعبث، وإن كانت خيراً منها، فإما أن يقال: إنه قادر على خلق الأجود أولاً، ثم تركه، وفعل الأرذل، فذلك سفه، أو يقال: إنه ما كان قادراً ثم حدثت له

---

(١) الرازي: الأربعين ٢/ ٦١.

(٢) الرازي: المعالم ص٨٩، وراجع: التفسير الكبير ١٧/ ٢٠٠ و١٧/ ٢٠٤، ٢٦/ ٣٠٩، ونهاية العقول ٢/ ٤٥٧، ولقد أجاب عن هذه الشبهة كل من المعتزلة والأشاعرة بنفس الجواب، راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ١١/ ٤٧٩ ـ ٤٨١، وراجع: الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٣٠٠ ـ ٣٠٣، والتفتازاني شرح العقائد ٢/ ١٥٧، والآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٢٧٢.

القدرة، فذلك انتقال من العجز إلى القدرة، ومن الجهل إلى الحكمة، وهو محال على الله تعالى، **الجواب عن هذه الشبهة**، أن يقال: إن كلتا الدارين خير في وقتها، فالأولى خير؛ لتحصيل الكمالات النفسانية الموجبة للسعادة الأخروية، والأخرى خير؛ للراحة والجزاء(١).

الشبهة الرابعة:

إن الإنسان عبارة عن هذا البدن، وليس عبارة عن هذه الأجزاء كيف كانت، وهذه الأجزاء موجودة قبل خلق الإنسان، ويجب أن تقع على تأليف مخصوص، ومزاج مخصوص، وصورة مخصوصة، لتكوين الإنسان، فإذا مات الإنسان وتفرقت أجزاؤه، فقد عدمت تلك الصورة والأعراض، وعودة المعدوم محال.

ويجيب الرازي على هذه الشبهة، بأن الإنسان ليس عبارة عن هذا الجسد المشاهد، بل هو عبارة عن النفس سواء أكانت جوهراً مجرداً مفارقاً، أم جسماً مخصوصاً لطيفاً باقياً في جميع أحوال البدن، مصوناً عن التحلل والتبدل(٢).

وبذلك أثبت الرازي المعاد الجسماني، ورد على المنكرين له فهو يرى ـ كما قلنا سابقاً ـ أن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني، وبين الإقرار بأن القرآن حق متعذر، فكل من خاض في علم التفسير، علم أن ورود هذه المسألة في القرآن لا يقبل التأويل(٣).

تعقيب على موقف الرازي:

مما سبق يتضح بما لا يدع مجالاً للشك أن الإمام الرازي كان من المثبتين

---

(١) راجع: التفسير الكبير ١٧/ ٢٠٣.

(٢) راجع: التفسير الكبير ١٧/ ٢٠٣، ٣٠/ ٢١٨، ٣١/ ٣٧.

(٣) راجع: الأربعين ٢/ ٥٥.

للمعاد الجسماني، ولقد اعتمد على الأدلة النقلية والعقلية لإثبات الإمكان والوقوع، ولكن هناك أمر لا بد وأن نقف عنده بالنسبة للأدلة التي اعتمد عليها الرازي، فلقد وجه النقد إلى الرازي لتمسكه بالأدلة السمعية في إثبات المعاد[١]، مع العلم أن الرازي يصرح في نفس الكتاب «نهاية العقول»[٢]، أن منهجه عدم التمسك بظواهر الآيات والأحاديث، لعدم إفادتها القطع[٣].

والاعتراض الثاني الموجه للرازي وغيره من المتكلمين، أنهم سلطوا التأويل على المتشابهات الواردة في القرآن الدالة على التشبيه، فلماذا لا يجوزون تأويل هذه الآيات الدالة على إثبات المعاد الجسماني، وهي بنظرهم ليست أقل، ولا أضعف دلالة من الآيات الدالة على البعث الجسماني؟![٤].

وكان جواب الرازي عن الاعتراض الأول من وجهين اثنين:

الوجه الأول: إن الرازي يصرح في بداية حديثه عن الأدلة المعتمد عليها في إثبات المعاد، أن الاستدلال بالسمع على صحة المعاد جائز؛ لأن العلم بصحة الأصول (كون الله تعالى عالماً بكل المعلومات، قادراً على كل الممكنات) لا يتوقف العلم بها على العلم بصحة المعاد الجسماني، لذلك يجوز الاستدلال بالسمع على صحة المعاد[٥].

الوجه الثاني: يؤكد الرازي على أنه لم يثبت المعاد لا بآية، ولا بحديث

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٥٢.

(٢) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٣٠.

(٣) راجع: نهاية العقول ١/ ٢٣٠ و٢/ ٤٥٢.

(٤) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٥٣، والأربعين ٢/ ٦٢ ـ ٦٣.

(٥) راجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٥٣.

معين، وإنما أثبت المعاد بناءً على ما علم ضرورة من دين الأنبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ في إثبات المعاد الجسماني، يقول الرازي: «لم نتمسك بالآيات حتى يلزمنا الجواب عن هذه المعارضة، بل الأمر المعلوم بالضرورة من دينهم ـ أي الأنبياء ـ لم يقل أحد أنه علم من دينهم عليهم السلام بالضرورة قولهم بالتشبيه والقدرة، فظهر الفرق»[1].

إذن فالرازي هنا يعتمد على الضرورة فقط دون النصوص في المعاد.

أما جواب الرازي عن الاعتراض الثاني فهو أن اللجوء إلى التأويل يصح لو كان الاحتمال قائماً، أما بالنسبة للمعاد فلا يصار إلى التأويل؛ لأنه لما علم من دين محمد ﷺ بالنقل المتواتر المستفيض أنه كان مثبتاً للمعاد الجسماني، ومكفراً لمن أنكره، لذا فلا يصار إلى التأويل[2]، وهو بهذا الرأي يلتزم بما ذهب إليه الجويني (ت٥٠٥هـ) من أنه إذا لم يكن مضمون الأدلة السمعية مستحيلة في العقل (وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يحول فيها، فلا سبيل إلى القطع؛ ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً)[3].

إذن فالرازي يعزو كل ذلك إلى النقل المتواتر، مع العلم أن نصوص الصفات والعلو التي سلط عليها الرازي وغيره التأويل أيضاً معلومة بالنقل المتواتر، فما الفرق...[4]؟

---

(١) نهاية العقول ٢/ ٤٥٦، وقارن مع الأربعين ٢/ ٦٢ ـ ٦٣.

(٢) راجع: الأربعين ٢/ ٦٣، وراجع أيضاً: للمقارنة: كلام الغزالي في الرد على هذا الإشكال في كتابه «تهافت الفلاسفة» ص٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٣) الجويني: الإرشاد ص٣٠٢.

(٤) راجع: د/ عبد الرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٩٠٥.

ويذكر الشيخ ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في تعليقه على موقف الرازي من المعاد الجسماني: «أن عامة الأشاعرة يحتجون على المعاد بالقرآن والحديث، ولكن الرازي هو الذي سلك فيه طريق العلم الضروري أن الرسول ﷺ جاء به»[١].

فابن تيمية يعتقد أن الرازي هو أول من سلك هذا الطريق «الاعتماد على العلم الضروري. . .» لكن الحقيقة أن الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) قد سبق الرازي في ذلك، فهو يستدل بالعلم الضروري الذي جاء به الرسول ﷺ على إثبات المعاد الجسماني[٢].

وبذلك يكون الرازي قد تابع الشهرستاني في سلوك هذا الطريق.

ونسجل هنا عدداً من النقاط التي حصل فيها خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة البعث:

الخلاف الأول ـ الخلاف في البعث، هل هو واجب أم لا؟:

ذهب المعتزلة إلى أن إعادة المكلفين واجب عقلاً، بناء على أصلهم في وجوب الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية[٣]، فالمعاد واجب على الله للتفرقة بين المحسن والمذنب[٤].

أما الأشاعرة فقد أنكروا الوجوب العقلي للبعث، فالبعث جائز من طريق العقل، أما طريق معرفة وقوع البعث فهو الشرع، فقد أخبر الشارع عن وقوع البعث،

---

(١) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل ص٩٥ ـ ٩٦، ط الإسكندرية، ١٩٨١م.

(٢) راجع: د/ أبو سعدة: الشهرستاني ومنهجه النقدي ص٤٩٦.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٣٤، والمغني ١١/ ٤٦٦.

(٤) راجع: البغدادي أصول الدين ص١٢٦، والآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٢٦٠.

وورد السمع به فيلزم عنه القول بوقوعه[١].

أما بالنسبة للإمام الرازي فقد رأينا سابقاً أنه يثبت وقوع للبعث عن طريق الشرع، وحصول العلم الضروري من أخبار جميع الأنبياء عليهم السلام بالمعاد الجسماني، أما طريق العقل فلمعرفة الجواز فقط، فالرازي متابع لأصحابه الأشاعرة ومخالف لما ذهب إليه المعتزلة.

الخلاف الثاني ـ في إعادة الجواهر والأعراض:

ذهب المعتزلة إلى جواز إعادة الجواهر إذا عدمت، أما الأعراض فتقسم عندهم إلى ما يبقى، وإلى ما لا يبقى (كالأصوات والإرادات)، فذهب الجبائي[٢] (ت٣٠٣هـ) إلى أن ما صح بقاؤه صحت إعادته بعد الفناء، وما لا يصح بقاؤه فلا تصح إعادته، أما ابنه أبو هاشم (ت٣٢١هـ)[٣] فقد أجاز إعادة جميع الأعراض إلا ما يستحيل عليه البقاء عنده أو كان من مقدور العباد، كما يصح عنده إعادة ما كان من جنس مقدور العباد إذا كان فعل الله تعالى.

ويرى القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) صحة الإعادة على كل عرض باق من مقدورات الله تعالى[٤]، في حين نجد العلاف (ت٢٣٥هـ) يذهب إلى جواز إعادة ما لم تعرف كيفيته من الأعراض، أما ما عرف كيفيته من الأعراض فلا يجوز إعادته[٥].

---

(١) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٢٦، والآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٢٦١.

(٢) راجع: المغني ١١/ ٤٥٩.

(٣) السابق نفس الصفحة.

(٤) راجع: المغني ١١/ ٤٥٩.

(٥) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٢٥، والجويني: الإرشاد ص٣٧١ ـ ٣٧٢، =

أما الأشاعرة: فقد ذهبوا إلى صحة إعادة الجوهر[١]، أما الأعراض فقد حصل خلاف بينهم، فذهب بعضهم إلى منع صحة إعادة الأعراض على الإطلاق، لأن المعاد معاد بمعنى العرض، فلو صار العرض معاداً للزم قيام العرض بالعرض وهو محال، وأكثر الأشاعرة متفقون على جواز إعادتها على الإطلاق.

يرفض الرازي قول المعتزلة ويوافق أصحابه الأشاعرة[٢].

الخلاف الثالث ـ في إعادة البدن هل يكون بعينه أو مثله؟

ذهب أبو هاشم من المعتزلة إلى أن الواجب إعادة عين ما انقضى وانتهى في الدنيا، واستدل على ذلك بورود السمع بحشر الناس على صورهم، فيجب في المعاد أن يكون زيداً بعينه، فالحي هو الجسم المبني بنية مخصوصة، ووصفه بأنه حي لاختصاصه بوجود الحياة فيه بصفة تصح معها أن تدرك وتحس، فإذا صح ذلك فلا بد من أن تعتبر أجزاؤه في الإعادة، كما لا بد من اعتبارها في البقاء[٣].

وذهب الأشاعرة إلى جواز الأمرين عقلاً، ولا يوجد دليل على التعيين، والآمدي (ت٦٣١هـ) لا يمنع أن تكون الإعادة لمثل ذلك التأليف لا بعينه[٤].

أما الإمام الرازي فهو يقول بقول أبي هاشم، فيرى أن البدن المعاد هو بعينه البدن الذي كان في الدنيا (ولقد سبق وشرحنا مذهب الرازي فيه).

= د/ عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ص٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٤٥.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٤٥ ـ ٤٤٧.

(٣) راجع: المغني ١١/ ٤٦٧.

(٤) راجع: أبكار الأفكار ٤/ ٤٦٨.

الخلاف الرابع ـ هل يجوز أن يخلق الله في الأجسام المعادة جواهر أخر زائدة عليها؟ :

أنكر ذلك المعتزلة لمخالفته أصولهم، أما القاضي عبد الجبار[١] (ت٤١٥هـ) فأجاز ذلك لما يروى أن الله تعالى يعظم أجسام أهل النار، فيعيدهم عمياناً.

أما الأشاعرة فقد أجازوا ذلك عقلاً، وقالوا بوقوعه سمعاً؛ لقول رسول الله ﷺ: «إن سن الكافر تصير في النار مثل أحد»[٢].

والرازي لا يمنع ذلك، ولا يرى فيه ظلماً، لأن الله تعالى لا يسأل عما يفعل، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد[٣].

ثانياً ـ في المباحث السمعية:

اصطلح المتكلمون على أن يذكروا في هذا الفصل الأمور التي تتوقف معرفتها على الكتاب والسنة، وهي الأمور الغيبية التي لا يمكن للعقل أن يستقل بإدراكها، وقبل الخوض في بيان موقف الإمام الرازي من السمعيات لا بد من تعريف السمعيات، وتوضيح المراد منها.

فالسمعيات هي[٤]: أمور الغيب التي لا تؤخذ إلا عن طريق الشرع، ولا يستقل العقل بإدراكها، والواجب الإيمان بها كما جاءت وعدم البحث عن كيفيتها إلا على ضوء ما ورد من النصوص وتثبت السمعيات عن طريق القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الصحيحة، ومن السمعيات: الملائكة، والجن، والعرش، والكرسي،

---

(١) راجع: المغني ١١/ ٤٧٧.

(٢) رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٥٩.

(٤) راجع: د/ أحمد محمد جاد: دراسات في علم الكلام، ص٣٦، دار الثقافة العربية ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

وسؤال القبر، ونعيمه وعذابه، والبعث، والحشر، والحساب، والميزان، والصراط، والشفاعة، والحوض، والجنة، والنار، والثواب، والعقاب.

وأما في هذا الفصل فسوف نقتصر على دراسة المسائل الآتية:

أولاً: إثبات عذاب القبر.

ثانياً: الجنة والنار.

ثالثاً: الميزان، والصراط، والحوض.

رابعاً: الشفاعة.

أولاً ـ إثبات عذاب القبر:

أثبت الإمام الرازي عذاب القبر[1]، والأشاعرة جميعاً يثبتون عذاب القبر[2]، ويستدلون على ذلك بالأدلة النقلية، والعقلية، أما المعتزلة: فقد نسب إليهم الأشعري القول بإنكار عذاب القبر[3]، إلا أن القاضي عبد الجبار ينفي هذه التهمة عن المعتزلة، ويرى أن الشبهة لحقتهم من ضرار بن عمر الذي قال بذلك، فتلقف ابن الراوندي (ت٢٩٨هـ) هذه التهمة وشنع بها على المعتزلة[4].

فالمعتزلة والأشاعرة يثبتون عذاب القبر، ويستدل كلا الفريقين بالقرآن والسنة على إثبات عذاب القبر، أما المعتزلة فنجد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) يتكلم عن ثبوته، وكيفيته، والوقت الذي يقع فيه، ويختم حديثه عنه في الكلام في فائدته،

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٦٩، والمعالم ص٨٩ ـ ٩٠.

(٢) راجع: الأشعري: الإبانة ص١٦٣، والجويني: الإرشاد ص٣٧٥، والبغدادي: أصول الدين ص١٣١، والغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٦٩.

(٣) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١١٦.

(٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٧٨٠، ود/ عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص٥١٢.

أما ثبوته فيستدل بقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّاۚ﴾[غافر: ٤٦]، وجه الدلالة: عذاب القبر ظاهر، وقوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ﴾[غافر: ١١]، فلا تكون الإماتة والإحياء مرتين إلا في إحدى المرتين إما التعذيب في القبر، أو التبشير، على ما نقوله[(١)].

أيضاً استدل المعتزلة بقول الرسول ﷺ عندما مر بقبرين: «**إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير، كان أحدهما يمشي بالنميمة، والآخر كان لا يستنزه من البول**»[(٢)].

وأما كيفيته: «فيرى القاضي عبد الجبار أن الله يعيدهم أحياء في الوقت الذي يعذبهم فيه، ثم يعودون موتى»[(٣)]، ويكون ذلك بأن يبعث الله إلى الميت ملكين يقال لأحدهما: منكر والآخر نكير، فيسألانه، ثم يعذبانه، أو يبشرانه، يقول القاضي عبد الجبار: «فيسألانه ثم يعذبانه أو يبشرانه حسب ما وردت به الأخبار، فإن ذلك مما لا يهتدى إليه من جهة العقل، وإنما الطريق إليه السمع»[(٤)].

وأما الوقت الذي فيه التعذيب: «وتعيين ذلك مما لا طريق إليه»[(٥)]، ويرى

---

(١) راجع: شرح الأصول ص٧٣٠ ـ ٧٣١.

(٢) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ٢/ ١١٨، رقم الحديث ٢٩٢، (ك) الطهارة (ب) الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء، وصحيح البخاري ١/ ٤٦٤، (ك) الجنائز (ب) عذاب القبر من الغيبة والبول.

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٧٣١ ـ ٧٣٢، وله: مختصر أصول الدين ٢/ ٢٧٧ (ضمن رسائل العدل والتوحيد).

(٤) شرح الأصول الخمسة ص٧٣٢.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص٧٣٢.

القاضي عبد الجبار أنه من الجائز أن يكون بين النفختين، قال تعالى: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ۝١٠٠ فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٠ ـ ١٠١]، والبرزخ هو الأمر الهائل العظيم، ولا معنى له إلا العذاب[1].

وأما فائدته: ليكون صارفاً للإنسان عن فعل القبائح وداعياً له لفعل الطاعات، فمتى علم الإنسان بثبوت عذاب القبر لكل من يرتكب القبائح، ومن ثم عذاب النار، فإن هذا سيكون رادعاً له عن فعل ذلك[2].

هذا هو رأي المعتزلة في مسألة عذاب القبر، وهم قد أجابوا على المنكرين لعذاب القبر، ونستطيع أن نقول: إن المعتزلة والأشاعرة متفقون على إثبات عذاب القبر: لكن الخلاف بينهم وقع في كيفيته، فبينما يرى المعتزلة أن الله تعالى يعيد إليهم الحياة في الوقت الذي يعذبهم فيه، ثم يعودون موتى، نجد الأشاعرة يثبتون عذاب القبر، وأن الملكين منكر ونكير مكلفان بذلك، والرازي كأصحابه الأشاعرة يثبت ذلك، ويذكر الأدلة السمعية على ثبوته وهي:

أولاً: قوله تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾[غافر: ٤٦]، وهذه الآية صريحة في التعذيب بعد الموت.

ثانياً: قوله تعالى في قوم نوح: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾[نوح: ٢٥]، والفاء للتعقيب.

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٧٣٢، وص٧٣٣ حيث ذكر أن وقت التعذيب يكون بين النفختين وهو الكلام الأقوى في هذا الباب.

(٢) راجع: السابق ص٧٣٢ ـ ٧٣٣.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾ [غافر: ١١].

فذكر الله تعالى موتتين، وهما لا يتحققان إلا بالحياة في القبر(١).

واحتج المانعون لعذاب القبر، بالسمع والعقل(٢)، أما السمع:

أولاً: قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ﴾[الدخان: ٥٦]، ولو صاروا أحياء في قبورهم لذاقوا موتتين لا موتة واحدة.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾[فاطر: ٢٢].

أما الأدلة العقلية(٣):

فقالوا: الإنسان إذا احترق وصار رماداً، ثم ضرب الريح ذلك الرماد، وصار كل جزء في مكان، ولو عذب فإما أن يعذب بشرط أن يجعل حياً مرة أخرى، أو لا، **والأول باطل**؛ لأن البنية شرط الحياة، وأما ثانياً، فلو أجزنا كون الذات حية، لما أمكن القطع في شيء من الأجسام ليس بحي، وهذا سفسطة.

والثاني أيضاً باطل، فمن المعلوم بالضرورة أن من لا يكون حياً يستحيل تعذيبه، وهم قد أنكروا العذاب، وأنكروا مسألة إقعاد الميت في القبر وسؤاله، لأن الميت يشاهد على حاله في القبر؟ وأيضاً يتساءلون عن كيفية عذاب من أكلته السباع؟!

يجيب الرازي على أدلة المنكرين، أما قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٦٩.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

(٣) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٦٩ وما بعدها.

﴿ٱلْمَوْتَ﴾[الدخان: ٥٦]، فيعني أن لا ينقطع نعيمهم، ولا ينتقص عيشهم كما في الدنيا، والذي يدل على صحة هذا التأويل أن الله قد أحيى كثيراً من الأموات في زمان سيدنا موسى عليه السلام، وعيسى عليه السلام، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢]، فيرى الرازي أن الغرض من سياق هذه الآية هو تشبيه الكفرة بالموتى، فالذين في القبور لا يسمعون حينما يكونون موتى، وبذلك يسقط الاستدلال بهذه الآية على نفي عذاب القبر[١]، ويذكر الرازي في «التفسير الكبير» عند تفسيره لهذه الآية أنها تحتمل معنيين اثنين[٢]:

الأول: أن الكفار بالنسبة إلى سماعهم كلام النبي ﷺ والوحي النازل عليه دون الموتى، فالله يسمع الموتى، والنبي ﷺ لا يسمع من مات ودفن، فالموتى سامعون من الله، والكفار كالموتى لا يسمعون من النبي ﷺ.

الثاني: أنه تسلية للنبي ﷺ، فإنه لما بين أنه لا ينفعهم ولا يسمعهم، قال له: هؤلاء لا يسمعهم الله، فإنه يسمع من يشاء ولو كان صخرة صماء، أما أنت فلا تسمع من في القبور، فما عليك من حسابهم من شيء.

وأجاب الرازي عما تمسكوا به من جهة العقل، بأن هناك من المعتزلة وجمع من الكرامية من يرى أن الحياة ليست شرطاً للإيلام، وهذا باطل، والحق أنه لا بد من الإحياء أولاً، **والجواب**: إما أن يقال: البنية ليست شرطاً في الحياة، فيعيد الله الحياة إلى تلك الأجزاء المتفرقة ويعذبها أو يثيبها، أو يقال: إن الله يعذب أرواح من افترستهم السباع، وأما قولهم برؤية المصلوب والميت غير متحركين، **فالجواب**: إما أن يحيي الله تعالى بعض أجزائه، ويخصه بالسؤال، أو يختص روحه بالسؤال،

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٧٠ ـ ٤٧١.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢٦/ ١٨، ونهاية العقول الهامش ٢/ ٤٧١.

أو يقال: إنه أحياه كله، لكنه حجبه عن أبصار الناظرين[١].

ويذكر الرازي في «المعالم»: «أن ثواب القبر وعذابه حق، فالإنسان جوهر لطيف نوارني، ساكن في هذا البدن، فبعد خراب هذا البدن إن كان كاملاً في قوة العلم والعمل كان في الغبطة والسعادة، وإن كان ناقصاً فيهما كان في البلاء والعذاب»[٢].

يقول أحد الباحثين معلقاً على كلام الرازي: «ولا تظن أن هذا دليل عقلي يمكن أن يعتد به، والواقع أن عذاب القبر سمعي لا مدخل فيه للأدلة العقلية»[٣].

ثانياً ـ الجنة والنار:

الإيمان باليوم الآخر يقتضي الإيمان بالجنة والنار، وأنهما حق لا ريب فيه، ولكن حصل خلاف بين العلماء حول: هل الجنة والنار مخلوقتان الآن أم لا؟ كما اختلف العلماء حول بقاء ثواب الجنة وعذاب النار؟ وهل ينفيان أم لا؟

*** وأما بالنسبة لمسألة كون الجنة والنار مخلوقتين الآن أم لا؟:**

فقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى إنهما مخلوقتان الآن[٤]، وذهب الجبائي (ت٣٠٣هـ)، وأبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) من المعتزلة إلى هذا القول[٥].

أما جمهور المعتزلة، ومعهم القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، وأبو هاشم

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢،٤٧٠.

(٢) الرازي: المعالم ص٨٩ ـ ٩٠.

(٣) د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ٢/ ٣٢٥.

(٤) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٨، والملطي: التنبيه والرد ص٩٨، ١٣٧، والبغدادي: أصول الدين ص١٢٦.

(٥) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٧٣، والبغدادي: أصول الدين ص١٢٦.

الجبائي (ت٣٢١هـ)، فقد ذهبوا إلى أن الجنة والنار غير مخلوقتين الآن[1].

وكل فريق استدل على قوله بعدد من الأدلة، وأجاب على أدلة المخالفين له، **أما الإمام الرازي فهو يقرر أن الجنة والنار مخلوقتان الآن**[2]، وهو بهذا الرأي موافق لما ذهب إليه أصحابه الأشاعرة وأهل السنة جميعاً، ويستدل الرازي على كون الجنة والنار مخلوقتين الآن بنفس الأدلة التي اعتمد عليها أصحابه، ومن هذه الأدلة:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾[البقرة: ٢٤] فالإعداد صريح في ثبوت الشيء وتحقيقه.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣ ـ ١٥]، وبإجماع الأمة فإن جنة المأوى هي الجنة، فهي إذاً في السماء، وهي مخلوقة الآن.

ثالثاً: قصة آدم وحواء، وإسكانهم الجنة، ثم إخراجهم منها، فهذا دليل على كونهما مخلوقتين، ولا يجوز حمل ذلك على بساتين الدنيا؛ لوجهين اثنين:

الوجه الأول: أجمعت الأمة على أن الجنة التي أهبط منها آدم هي التي سيعود إليها يوم الجزاء، وإنكار هذا يكون كالقول: إن الذي عصى لم يكن أبا البشر، وإنما كان رجلاً آخر مسمى بآدم.

الوجه الثاني: الجنة في عرف المؤمنين هي اسم لدار الثواب، فلا يجوز

---

(١) راجع: السابق نفس الصفحة، والملطي: التنبيه والرد ص٩٨، ١٣٧.

(٢) راجع: الرازي نهاية العقول ٢/ ٤٧٢، والمعالم ص٩٠، وراجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٥٦.

صرفها عن هذا المعنى[١].

أما أدلة المخالفين فهي[٢]:

الدليل الأول: لو كانت الجنة مخلوقة الآن، لوجب ألا ينقطع نعيمها؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾[الرعد: ٣٥]، ويجب عدمها يوم القيامة؛ لقوله تعالى: ﴿شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨]، فهذا دليل على أنها غير مخلوقة الآن.

* **يجيب الرازي** على قولهم هذا[٣]، بأن قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، يحمل على ما يحصل بعد دخول المكلفين الجنة، هذا ويجوز أن تكون الآية: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ تخصيص لعموم قوله تعالى: ﴿شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[آل عمران: ١٣٣].

وجه الاستدلال:

لو كانت الجنة مخلوقة الآن، لكانت في الأحياز التي فيها السماوات والأرض، فحصولها في أحياز أخرى يعني أن يكون عرضها مثل عرض السماوات والأرض وهذا خلاف الظاهر، فحصولها يكون في الأحياز التي حصلت فيها السماوات والأرض، فيكون ذلك بعد فناء السماوات والأرض لاستحالة تداخل الأجسام، إذن فثبت بهذا أنها الآن غير مخلوقة[٤].

---

(١) راجع: المعالم ص٩٠، ونهاية العقول ٢/ ٤٧٢.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٧٢ وما بعدها.

(٣) راجع: المعالم ص٩٠، ونهاية العقول ٢/ ٤٧٣.

(٤) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٧٣.

أجاب الرازي عن قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، بأنه يحتمل أمرين اثنين:

الأول: أن يكون المراد نفس عرض السماوات والأرض.

الثاني: أن يكون المراد مثل عرض السماوات والأرض ويحمل الكلام على المعنى الثاني؛ لقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٤ ـ ١٥].

فدل ذلك على أن الجنة فوق السماوات السبع، ولقد جاء في صفة الجنة قول الرسول ﷺ: «**سقفها عرش الرحمن**»[(١)]، وهذا يؤكد أنها موجودة[(٢)].

الدليل الثالث: لا توجد فائدة من وجودها الآن قبل المكلفين بها، لذا فهي غير موجودة الآن[(٣)].

وأجاب الرازي عنه بأن أفعال الله تعالى منزهة عن الغرض، لذلك لا يقال: لا فائدة من خلقها الآن، ويقول الرازي: وإن سلمنا ذلك، ولكن لا يبعد أن يكون في خلقها مصلحة للعباد، استأثر الله تعالى بعلمها[(٤)].

*** أما عن بقاء الجنة وعذاب النار، وهل يمكن أن يفنيا أم لا؟!:**

اختلف العلماء في بقاء الجنة والنار، فذهب جمهور العلماء إلى بقائهما وعدم فنائهما[(٥)]، **وهو الصواب**، ولقد ذكر الأشعري (ت٣٢٤هـ) إجماع أهل

---

(١) راجع: القاضي عياض: منهاج العوارف ص٣٩٣، وإكمال المعلم ١/ ٥٠٣، ٦/ ٣٠٦.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٧٣، والتفسير الكبير ٢٥/ ٢٥ حيث يرد على قول المعتزلة بأن الجنة، والنار غير مخلوقتين الآن.

(٣) راجع: السابق نفس الصفحة.

(٤) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٧٣.

(٥) راجع: النسفي: بحر الكلام ص٦٦، وابن حزم الفصل ٤/ ٨٣، والأشعري: مقالات =

الإسلام على ذلك[١]، وذهب الجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ وقيل: ١٣٢هـ)[٢] إلى القول بفناء الجنة والنار، كما ذهب العلاف (ت٢٣٦هـ وقيل: ٢٣٥هـ) من المعتزلة إلى القول بسكون حركات أهل الجنة والنار[٣]، ونسب الرازي القول بانقطاع ثواب أهل الجنة، وعذاب أهل النار لجمهور المعتزلة[٤] والخوارج.

ويذهب الإمام الرازي إلى **أن ثواب أهل الجنة، وعقاب أهل النار دائم**[٥]، لا يفنى، واستدل على ذلك بالسمع والعقل، أما الدليل السمعي، فمنه قوله تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ ٱلَّذِينَ صَبَرُوٓا۟ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[النحل: ٩٦]، يقول الرازي: قوله: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾، يدل على أن نعيم أهل الجنة باق لا ينقطع، وقال جهم بن صفوان: إنه منقطع والآية حجة عليه[٦].

كما يستدل بقوله تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَٰنٍ وَجَنَّٰتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ﴾[التوبة: ٢١].

فقوله تعالى: ﴿نَعِيمٌ مُّقِيمٌ﴾، أي دائم غير منقطع، ولقد عبر الله تعالى عن

= الإسلاميين ٢/ ١٦٧، د/ علي عبد الفتاح المغربي: الفكر الديني الشرقي القديم ص١٩٥.

(١) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٧.

(٢) راجع: الملطي: التنبيه والرد ص١٤٠، ومقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٨، وابن القيم: حادي الأرواح ص٢٤٢، قدم له: علي السيد صبح المدني، مكتبة المدني، مطبعتها، (د. ت).

(٣) راجع: الخياط: الانتصار ص١٢، تحقيق: ينبرج، مطبعة الترقي، الطبعة الأولى، وأبو الهذيل العلاف ص٦٠.

(٤) راجع: المعالم ص٩١.

(٥) راجع: المعالم ص٩١.

(٦) التفسير الكبير ٢٠/ ٢٦٦.

دوام الجنة بثلاث عبارات هي «مقيم» و«خالدين فيها» و«أبداً» فحصل من مجموع هـذه العبارات أن الله تعالى يبشر المؤمنين المهاجرين المجاهدين بمنفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم(1).

أما دليل العقل فيعتمـد على فكرة الإمكـان، فالدوام أمر ممكن، وإذا قلنا غيـر ذلك نكون قد أجزنـا الانتهاء إلى وقت ينتقل الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهذا محال، فالدوام ممكن، والرسول ﷺ أخبر عن ذلك، لذا وجب الإقرار به(2).

أما المخالفون فقد احتجوا بأن الله تعالى لو لم يعلم كمية عدد أنفاسهم كان هذا تجهيلاً لله تعالى، وأما إن كان عالماً بكمياتها كانت الأعداد متناهية(3).

فالرازي يرفض القول بانقطاع ثواب أهل الجنة، وعذاب أهل النار، **ويرى أن الثواب والعقاب دائمان،** وهو بهذا القول موافق ومتابع للأشاعرة، وهو الحق؛ فالقول بفناء عذاب النار وفناء ثواب الجنة مخالف لأدلة الإسلام، فالآثار الصحيحة، وكتاب الله تعالى، يدلان على بقاء الجنة والنار.

ثالثاً ـ الميزان، والصراط، والحساب، وغيره:

الميزان، والصراط، والحساب، والحوض، والشفاعة، . . . كلها حقائق تتصل باليوم الآخر، وعلينا الإيمان بها، فقد أثبتها القرآن الكريم والسنة المطهرة، وأثبتها المعتزلة والأشاعرة، مع وجود بعض الاختلافات بينهم حولها.

---

(1) راجع: التفسير الكبير ١٦/ ١٥، وراجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٦٠.

(2) راجع: المعالم ص٩١.

(3) راجع: المعالم ص٩١.

*** أما الميزان فنقول:**

الميزان حق، والقرآن الكريم والسنة النبوية أثبتا الميزان يوم القيامة بعبارات واضحة لا تحتاج إلى تأويل، لذا يجب الإيمان به[١]، قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾[الأنبياء: ٤٧]، وقال تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٠٢ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾[المؤمنون: ١٠٢ ـ ١٠٣].

وقال رسول الله ﷺ: **«الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملأن، أو تملأ ما بين السماوات والأرض»**[٢]، وجاء في وصف الميزان: أنه له كفتان، ولسان، وهو بيد جبريل عليه السلام[٣].

*** وفي وضع الموازين أقوال:**

الأول: المراد بها العدل، فهو استعارة[٤].

---

(١) راجع: إحياء علوم الدين ١/ ١٦٩، وراجع: التفسير الكبير ٢٢/ ١٤٩، وأصول الدين البغدادي ص١٣١.

(٢) راجع: إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ٢/ ٥، رقم الحديث ١٢٣، (ك) الطهارة، (ب) فضل الوضوء.

(٣) راجع: التفسير الكبير ٢٢/ ١٤٨، ٢٣/ ٢٩٥، وقال ابن حجر: «أخرج أبو قاسم اللالكائي في (السنة) عن سلمان قال: «يوضع الميزان وله كفتان لو وضع في إحداهما السماوات والأرض ومن فيهن لوسعته»، وفي طريق عبد الملك بن أبي سليمان ذكر الميزان عند الحسن البصري فقال: «له لسان وكفتان».». راجع: فتح الباري لابن حجر ١٣/ ٥٤٨، ط الريان.

(٤) راجع: التفسير الكبير ٢٢/ ١٤٨، ٢٣/ ٢٩٥.

الثاني: الموازين هي الأعمال الحسنة، فمن آتى بها فهو الفائز، ومن أتى بما لا وزن له، فهو خالد في جهنم[١].

الثالث: قول أئمة السلف بأن الله يضع الموازين الحقيقية، فتوزن بها الأعمال.

*** أما كيفيه وزن الأعمال فهما طريقتان اثنتان[٢]:**

الأول: توزن صحائف الأعمال.

الثاني: توضع في كفة الحسنات جواهر بيض مشرقة، وفي كفة السيئات جواهر سود مظلمة.

والرازي يوافق أصحابه الأشاعرة وأئمة السلف في أن الميزان حق، وأنه ميزان له كفتان... ويرى أن الدليل على وجود الموازين الحقيقية أن حمل هذا اللفظ على مجرد العدل مجاز، وأن صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز من غير ضرورة غير جائز، ولا سيما وقد جاءت الأحاديث الكثيرة بالأسانيد الصحيحة في هذا الباب[٣].

فظواهر الكتاب والسنة دالة عليها، لذا يجب الاعتراف بها[٤]، وهي أشياء ممكنة[٥]، فلا يمنع أن توزن الصحف ليستدل بتفاوتها على تفاوت الأعمال، ويرى الرازي أن من اعترف بظهور المعجزات وخوارق العادات على الرسل عليهم السلام،

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢٢/ ١٤٨، ٢٣/ ٢٩٥.

(٢) راجع: التفسير الكبير ٢٢/ ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٣) التفسير الكبير ٢٢/ ١٤٩.

(٤) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٧٤، والمعالم ص٩١.

(٥) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٧٤.

فلا يليق به استبعاد هذه الأمور[١].

أما المعتزلة فقد أجازوا أن يضع في إحدى الكفتين نوراً، وفي الأخرى ظلمة، ليتبين بهما حال المكلف هل هو من أهل النار أم من أهل الجنة، لكنهم رفضوا وزن الأعمال؛ لأنها قيدت، وهي أيضاً ليست بجسم لتوزن[٢].

أما الرازي فقد تبين من عرض رأيه، أنه لا يمنع ذلك، **وبذلك يكون الرازي موافقاً لمذهب الأشاعرة والسلف الصالح رضوان الله عليهم.**

وأما الصراط:

فمذهب أهل الحق إثبات الصراط، لإجماع السلف على إثباته وهو حق[٣]، والصراط: **لغة**: الطريق، **واصطلاحاً**: الصراط جسر على متن جهنم أدق من الشعرة وأحد من السيف، تجوزه العباد بقدر أعمالهم، فمنهم من يجوزه كالبرق، ومنهم كالريح المرسلة، ومنهم كأجاويد الخيل.

جاء عن أبي سعيد الخدري ﷺ موقوفاً عليه قوله: «**بلغني أن الجسر أدق من الشعرة وأحد من السيف**»[٤].

ولا مجال لإنكار الصراط لورود الأدلة السمعية به، منها قول النبي ﷺ: «**ويضرب الصراط بين ظهري جهنم**»[٥].

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٧٤.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ٢/ ٢٧٨.

(٣) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٣١.

(٤) صحيح مسلم (شرح النووي): ٢/ ٢٧، رقم الحديث ١٨٣، (ك) الإيمان، (ب) معرفة طريق الرؤية.

(٥) جزء من حديث راجع: صحيح مسلم شرح النووي ٢/ ٢٢، رقم ١٨٢، (ك) الإيمان، =

وهي كلها أمور ممكنة، والعقل لا يحيل شيئاً منها، فالرازي والأشاعرة والسلف جميعاً يثبتون الصراط[١]، أما المعتزلة فقد حكي عن عباد بن سليمان (ت٢٥٠هـ) منهم القول: إن الصراط كناية عن الأدلة على الطاعات والتي إن تمسك بها الإنسان أفضى إلى الجنة، والأدلة التي تؤدي إلى المعاصي ومن ثم إلى النار، ولقد عمم ابن الراوندي (ت٢٩٨هـ) هذا القول على المعتزلة جميعاً، ولكن القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، دافع عن المعتزلة، وأكد أنهم جميعاً يؤمنون به لورود السمع به، ولكن الخلاف بينهم وبين غيرهم أنهم يثبتون الصراط طريقاً بين الجنة والنار، وهذا الطريق يتسع لأهل الجنة، ويضيق على أهل النار، وهم يرفضون القول: إنه أدق من الشعرة وأحد من السيف، فمن اجتازه دخل الجنة وإلا فهو من أهل النار[٢].

أي المعتزلة جوزوا الصراط لأهل النار فقط، **والرازي لا يحيل أن يكون أدق من الشعرة**، وأحد من السيف، فلما لم يستحل الطيران في الهواء، والمشي على الماء «**لا يستحيل المرور على الصراط**»[٣].

والحساب والحوض وغيرها كلها كما يقول الرازي أمور ممكنة «والله تعالى عالم بالكل قادر على الكل، فكان **خبر الصادق عنها مفيداً للعلم بوجودها**»[٤]،

= (ب) إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم.

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٤٧٤، والمعالم ص٩١، والجويني: الإرشاد ص٣٧٩، ص١٣١.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ٢/ ٢٧٨، ود/ عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص٥١٣.

(٣) الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٧٤.

(٤) الرازي: المحصل ص٥٦١.

ويثبتها الرازي والأشاعرة والمعتزلة[١]، ويعتمدون على الأدلة السمعية في إثباتها، ويرون أن العقل لا يحيل ذلك، **فالمنهج المتبع في دراسة السمعيات وإثباتها عند كل من الأشاعرة والمعتزلة واحد، وهو الاعتداد بالدليل السمعي، وسار على منهجهم الإمام الرازي.**

رابعاً ـ الشفاعة:

الشفاعة: لغة: «مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر، فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعاً»[٢].

اصطلاحاً: عرفها المعتزلة بأنها: «مسألة الغير أن ينفع غيره أو أن يدفع عنه مضرة»[٣].

وعرفها الجرجاني (ت٨١٦هـ) بأنها: «السؤال في التجاوز عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقه»[٤].

والشفاعة ثابتة بالقرآن والسنة المتواترة، وليس هناك ما يمنع من جوازها عقلاً، وهذا هو مذهب أهل السنة، فلا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي ﷺ ثابتة[٥]، **وإنما وقع الخلاف في أنها تثبت لمن؟**

---

(١) راجع: البغدادي أصول الدين ص١٣١، والقاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ٢/ ٢٧٨، الرازي: نهاية العقول ٢/ ٤٧٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٦٨٨.

(٣) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٤) الجرجاني: التعريفات ص١٦٨.

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٦٨٨، والرازي: الأربعين ٢/ ٢٤٥، والأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٦.

فذهب أهل السنة إلى ثبوتها في الآخرة لمذنبي المؤمنين، أما المعتزلة فرفضوا أن تكون الشفاعة للفساق الذين ماتوا ولم يتوبوا[١]، يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): «إن الشفاعة للتائبين من المؤمنين»[٢].

فيذهب المعتزلة إلى:

أولاً: أن الرسول ﷺ إذا شفع لأصحاب الكبائر، فالأمر لا يخلو إما أن يشفع أو لا يشفع، فإن لم يشفع كان ذلك قدحاً في كرمه، وإن شفع لم يجز ذلك أيضاً؛ لأن إثابة من لا يستحق الثواب أمر قبيح، والمكلف لا يدخل الجنة تفضلاً[٣].

ثانياً: أن العقوبة التي يستحقها الفاسق هي على الدوام، فلا يخرج الفاسق من النار؛ لأن مذهبهم تخليد المذنبين في النار، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾[المدثر: ٤٨].

وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[غافر: ١٨]، فقد نفى الله تعالى أن يكون للظالمين شفيع ألبتة، كما يستدل القاضي عبد الجبار بقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ﴾[الزمر: ١٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾[الأنبياء: ٢٨]، والفاسق ليس بمرتضى، فوجب نفي الشفاعة عنه، وفائدة الشفاعة عند المعتزلة رفع مرتبة الشفيع، والدلالة على منزلته من المشفوع، وموضوعها أن تكون لتحقيق حاجته إما جلب

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٦٨٨.

(٢) السابق نفس الصفحة، وراجع: د/ حسين جابر: أوجه التشابه بين المعتزلة والإباضية ص٥٢٠، مقال في مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد ٢٧، العدد ٢، تشرين الثاني، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، الجامعة الأردنية.

(٣) السابق ص٦٨٩.

منفعة، أو دفع ضرر عنه[١].

إذن فالشفاعة «ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة»[٢]، وبالنسبة لآيات الشفاعة أولوها بأنها في زيادة الدرجات[٣]، وردوا الأحاديث الواردة في إثبات الشفاعة؛ وذلك لأنها منقولة بطريق الآحاد عن النبي ﷺ، كما زعموا، لذا فلا يصح الاحتجاج بها[٤].

فالشفاعة تكون لمن لا ذنب له، أو كان له ذنب فتاب عنه، وهذا القول باطل، فالأدلة التي استدل بها المعتزلة نزلت في حق الكفار[٥]، وليس في حق المؤمنين المذنبين، أيضاً فالأحاديث الواردة في الشفاعة صريحة وواضحة في إخراج من استوجب النار من المؤمنين، وبذلك يبطل مذهب المعتزلة.

وأما الإمام الرازي:

فهو في مسألة الشفاعة متابع لمذهب الأشاعرة ومذهب أهل السنة في أن الشفاعة تكون لأهل الكبائر لإسقاط العقاب عنهم[٦]، حيث يقول: **«القول بشفاعة**

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٦٩٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٦٩٠، وراجع: د/ عبد الفتاح الفاوي: قواعد المنهج عند واصل ابن عطاء ص١١٣، وراجع: د/ حسين جابر خالد: أوجه التشابه بين المعتزلة والإباضية المعاصرة ص٥٢٠.

(٣) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٦.

(٤) راجع: شرح الأصول ص٦٩٠.

(٥) راجع: الأربعين ٢/ ٢٤٨.

(٦) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٢٤٥، والمعالم ص٩٥، والشفاعة العظمى في يوم القيامة ص٣٨ ـ ٣٩، وعجائب القرآن ص٣٤.

الرسول ﷺ في حق فساق الأمة حق خلافاً للمعتزلة»[١]، كما لا يمنع الرازي كون الشفاعة أيضاً لزيادة النعيم لأهل الثواب[٢]، ويستدل الرازي على مذهبه بالقرآن والسنة[٣]، وهي الأدلة التي اعتمد عليها السلف والأشاعرة من قبل، **فمن القرآن** قوله تعالى في صفة الكفار: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾[المدثر: ٤٨]، فتخصيص الكفار بهذه الصفة يدل على أن حال المؤمنين يختلف عن حالهم، وذلك بمفهوم المخالفة، إذن هم تنفعهم شفاعة الشافعين.

* قول الله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[محمد: ١٩]، والفاسق مؤمن لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى﴾[الحجرات: ٩].

فالله تعالى سماه مؤمناً حال كونه باغياً، ولقد أمر الله تعالى الرسول ﷺ أن يستغفر لهم، فإن استغفر لهم، فالظاهر أن الله سيشرفه بالإجابة، وإذا أراد ذلك، وجب أن يحصل؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾[الضحى: ٥].

ويلزم من ذلك أن الله تعالى يقبل **شفاعة سيدنا محمد ﷺ في حق الفساق من أمته**[٤].

* ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾[المدثر: ٤٨]، أي الكافرين لن تنفعهم شفاعة أحد، وهذا القول ورد في معرض التهديد لهم، فلو كان حال المسلم كذلك، لم يبق في هذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر، ويكون تخصيص

---

(١) المعالم ص٩٥، والشفاعة العظمى ص٣٩.

(٢) راجع: الأربعين ٢/ ٢٤٥.

(٣) راجع: الشفاعة العظمى ص٤٥ ـ ٥٤.

(٤) راجع: الرازي: الأربعين ٢/ ٢٤٥، والمعالم ص٩٥.

الكافر عبثاً[١]، إذن فالشفاعة تكون في حق المسلم.

ومن السنة النبوية[٢]:

* أذكر قول الرسول ﷺ: **«أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»**[٣].

وهذا دليل واضح وصريح على صحة الشفاعة، وأنها تكون لأهل الكبائر من أمة سيدنا محمد ﷺ[٤].

ويرد الرازي على أدلة المعتزلة بأنها عامة في نفي الشفاعة، أما أدلة المجيزين فهي خاصة في الأشخاص والأوقات، فالرازي ومن معه لا يثبتون الشفاعة في حق كل الأشخاص، ولا في جميع الأوقات، لذا فهي دلائل خاصة، ودلائل المعتزلة

---

(١) راجع: المعالم ص٩٥.

(٢) راجع: الشفاعة العظمى ص٥٤ وما بعدها.

(٣) أخرجه الترمذي من حديث أنس بن مالك، وحديث جابر عن عبدالله الجامع الصحيح، (ك) صفة القيامة والرقائق والورع، (ب) منه، قال الترمذي في حديث أنس: حسن صحيح غريب من هذا الوجه وفي سند حديث أنس معمر الذي يروي عن ثابت، ورواية معمر عن ثابت فيها نوع ضعف، وقال الترمذي في حديث جابر: حسن غريب من هذا الوجه، يستغرب من حديث جعفر بن محمد. (نفس الكتاب والباب السابقين). وفي سند حديث جابر محمد بن ثابت البناني وهو ضعيف، [راجع: التذكرة ٣/ ١٤٨٤]، وأخرجه أبو داود في سننه عن أنس: (ك) السنة (ب) في الشفاعة، وفي سنده أشعث بن عبدالله الحداني، وهو مختلف فيه، وأحمد ١٢٧٤٥ في المسند (التذكرة: ١/ ١٣٣)، وأخرجه ابن ماجه في سننه عن جابر: (ك) الزهد، (ب) ذكر الشفاعة، وفي سنده زهير بن محمد وهو ضعيف (التذكرة ١/ ٥٢١)، وأخرجه ابن جنان، عن جابر وأنس، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ١٤/ ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٤) راجع: الأربعين ٢/ ٢٤٨، والمعالم ص٩٥، والشفاعة العظمى ص٥٥ ـ ٥٦.

عامة، فوجب تقديم الخاص على العام، وبذلك يترجح مذهب الرازي ومن معه، أي مذهب السلف الصالح وأهل السنة وهو الحق، والله أعلم.

* * *





الفصل الخامس

الإيمان والإمامة

أولاً ـ الإيمان وبعض متعلقاته:

تمهيد:

الإيمان بالله تعالى أول ركن من أركان الإسلام، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ﴾[البقرة: ١٧٧]، وكما قال رسول الله ﷺ عندما سأله جبريل عليه السلام عن الإيمان، قال «**أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره**»[(١)].

وتعد القضايا التي أثيرت حول الإيمان، من أوائل القضايا في تاريخ الإسلام، فقد اختلف العلماء حول حقيقة الإيمان، هل هو التصديق بالقلب فقط، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، كما يقول غلاة المرجئة، أم هو إقرار باللسان فقط، كما تقول الكرامية، أم إنه إقرار باللسان، وتصديق بالقلب، كما يقول الماتريدية؟ كما اختلفوا حول مرتكب الكبيرة، هل يسمى كافراً أو فاسقاً؟ وهل يصح الإستثناء في الإيمان، أم لا؟ وهل يزيد الإيمان وينقص؟ وغير ذلك من القضايا التي سيأتي الحديث عنها في هذا الفصل.

١ ـ الإيمان والإسلام والعلاقة بينهما:

اختلف العلماء في علاقة الإسلام بالإيمان، هل هما بمعنى واحد، أم لا؟

---

(١) سبق تخريجه.

وتبع ذلك خلاف في زيادة الإيمان ونقصانه، وفي علاقته بالأعمال... ولا شك أن هناك علاقة بين الإسلام والإيمان، ويظهر هذا جلياً من خلال الآيات والأحاديث التي جاء فيها ذكر الإيمان والإسلام، فمرة يأتي اسم الإيمان والإسلام مفترقاً، ومرة متفقاً، لذا فقبل الكلام عن العلاقة بينهما، لا بد من تعريف كل منهما:

تعريف الإسلام:

الإسلام لغة: يعني الاستسلام والانقياد، وهو مصدر أسلم يسلم فهو مسلم[١].

شرعاً: الإسلام يعني: الاستسلام، والانقياد لله تعالى ظاهراً وباطناً[٢].

ويعرفه الرازي بقوله: «هو الانقياد لجميع ما ورد الشرع به، والتزامه»[٣].

وكما يقول ابن تيمية: الإسلام هو «الامتثال والانقياد لما جاء به النبي ﷺ مما علم من الدين ضرورة»[٤].

تعريف الإيمان:

الإيمان مصدر من آمن إيماناً فهو مؤمن، وفي لسان العرب معناه: التصديق[٥]، ويعرفه الرازي بقوله: «الإيمان: لغة عبارة عن التصديق»[٦].

---

(١) راجع: مختار الصحاح ص١٥٧، ومختار القاموس ص٣٠٧.

(٢) راجع: الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٧١، والشيخ حسن جبنكة الميداني: العقيدة الإسلامية ص٧٩.

(٣) الرازي: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ص٢١.

(٤) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص٥٧، صححه وقدم له، محمد زهدي النجار، مطبعة الإمام، مصر (د. ت).

(٥) راجع: ابن منظور: لسان العرب ص١٤٠، ومختار القاموس ص٣، وإحياء علوم الدين ص١/ ١٧١.

(٦) الرازي: نهاية العقول ٢/ ٥١٢، والمحصل ص٥٦٧، والتفسير الكبير ٢/ ٢٧٢، =

شرعاً: «عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به»[١]، ويعرفه في التفسير الكبير بقوله: «الإيمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ مع الاعتقاد»[٢]، وفي المحصول بقوله: «عبارة عن فعل الواجبات»[٣].

أما المعتزلة:

فيعرفون الإيمان بأنه: اسم للتصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان[٤].

أما عن العلاقة بين الإيمان والإسلام، فيمكننا إجمال هذه الآراء في ثلاثة أقوال:

القول الأول[٥]: الإيمان والإسلام متغايران، فالإسلام هو الكلمة، والإيمان

= والمحصول في أصول الفقه ١/ ٣٠٣.

(١) المحصل ص٢٣٧، لكن نجده في التفسير الكبير ٢٧/ ٥٤٣ يقول: «الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب والإقرار باللسان»، وراجع: الكاشف عن أصول الدلائل ص٢٢.

(٢) التفسير الكبير ٢/ ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٣) المحصول ١/ ٣٠٣، وفي ١/ ٣١٤ ويعرفه بقوله: «تصديق محمد ﷺ في كل أمر ديني علم بالضرورة مجيئه به».

(٤) راجع: السابق نفس الصفحة، وراجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٧٠٧ ـ ٧٠٨.

(٥) راجع: النسفي: تبصرة الأدلة ٢/ ٨١٧، تحقيق: الخلود سلامة، نشر المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٩٩٠م، وابن منده: الإيمان ١/ ٣١١، تحقيق: علي الفقيهي، المجلس العلمي لإحياء التراث الإسلامي، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، والنووي: شرح صحيح مسلم ١/ ١٨٤، وابن حجر: فتح الباري ١/ ١١٥، تحقيق: محب الدين الخطيب، =

هو العمل، وهذا قول الزهري، وحماد بن سلمة، وهو مروي عن بعض الصحابة كابن عباس رضي الله عنهما، وبعض التابعين كالحسن وابن سيرين رضي الله عنهم.

فالإيمان هو التصديق، والإسلام هو الانقياد والتسليم، واستدل أصحاب هذا القول على رأيهم بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[الحجرات: ١٤].

وحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرفوع، أن رسول الله ﷺ قال: **«الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله ﷺ، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً»**.

والإيمان: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»[١].

ففي هذا الحديث تمييز بين الإسلام، والإيمان، والإحسان.

القول الثاني: القول: إن الإسلام والإيمان شيء واحد، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥ـ ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ

= دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، والمناوي: فيض القدير ٣/ ١٧٩، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ، وابن تيمية: الإيمان ص٣١٧، علق عليه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار ابن خلدون الإسكندرية (د. ت).

(١) وهو حديث جبريل عليه السلام وسؤاله النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام: أخرجه مسلم، (ك) الإيمان، (ب) الإيمان والإسلام والإحسان، رقم (٩)، وصحيح البخاري: عن أبي هريرة ١/ ٢٧، (ك) الإيمان، (ب) سؤال جبريل عليه السلام عن الإيمان والإسلام والإحسان (متفق عليه).

﴿يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[الحجرات: ١٧]، ومن القائلين بهذا القول الماتريدي(١)، وجمهور المعتزلة(٢)، والمحققين من الأشاعرة(٣)، ومشايخ الحنفية(٤)، وهو قول ابن حزم(٥) (ت٤٥٦هـ)، وطائفة من أهل الحديث والسنة(٦)، فالإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان، وذلك حقيقة التصديق.

القول الثالث: القول: إنه بين الإسلام والإيمان عموماً وخصوصاً مطلقاً، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً، وهذا القول هو اختيار الخطابي (ت٣٨٨هـ)(٧)، وابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)(٨)، ....

---

(١) راجع: الماتريدي: التوحيد ص٣٩٤، والنسفي: تبصرة الأدلة ٢/ ٨١٨، وابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية ٢/ ٤٨٨ ـ ٤٨٩.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ص١٦١، والتفتازاني: شرح المقاصد ٥/ ٢٠٩ ـ ٢١٠، ود/ محمد الأنور السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام ص١٧٩.

(٣) راجع: الباجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص٣٠ ـ ٣١، ط الأخيرة ١٩٣٩م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(٤) راجع: الملا علي القاري: شرح الفقه الأكبر ص١٨٨، تحقيق: الشيخ مروان محمد الشعار، دار النفائس، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، د/ عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص٤٨٩.

(٥) راجع: ابن حزم: الفصل ٣/ ٢٧٠.

(٦) راجع: البيهقي: شعب الإيمان ١/ ٥٠، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ، وابن عبد البر: التمهيد ٩/ ٢٤٧، تحقيق: مصطفى أحمد العلوي وزميله، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.

(٧) الخطابي: هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، أبو سليمان، فقيه محدث، ولد عام (٣١٩هـ) في «بست» وتوفي عام (٣٨٨هـ) فيها، وله مؤلفات. (الأعلام ٢/ ٢٧٣).

(٨) راجع: النووي: شرح مسلم ١/ ١٧٨، وابن حجر: فتح الباري ١/ ١١٥، **وابن الصلاح**: =

وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[١]، وجمهور الأشاعرة[٢]، وعلى ذلك يكون الإسلام أعم من الإيمان، ونصوص القرآن والسنة تشهد لهذا القول، وبناء عليه يكون الإيمان أكمل من الإسلام وأفضل[٣]، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً[٤].

والرازي من أنصار القول الثالث، حيث يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[الذاريات: ٣٥ ـ ٣٦]، وقال: «والحق أن المسلم أعم من المؤمن، وإطلاق العام على الخاص لا مانع فيه، فإذا سمي المؤمن مسلماً لا يدل على اتحاد مفهوميهما»[٥]، فالرازي يرى أن بين الإسلام والإيمان عموماً وخصوصاً، وأن الإسلام أعم من الإيمان، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً، قال الرازي: «**الإسلام أعم، لكن العام في صورة الخاص متحد مع الخاص ولا يكون أمراً آخر غيره**»[٦]، فالعام والخاص مختلفان

= هو عثمان بن عبد الرحمن، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال، ولد عام (٥٧٧هـ) في «شرخان» ومات عام (٦٤٣هـ) في دمشق وله مؤلفات كثيرة. (الأعلام ٤/ ٢٠٧).

(١) راجع: ابن تيمية: الإيمان ص٣٠٨، ٣٢٥.

(٢) راجع: الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٥٢ ـ ١٥٤، والشهرستاني: الملل ص٣١، والباقلاني: الإنصاف ص٥٨ ـ ٥٩.

(٣) راجع: ابن تيمية: الإيمان ٣١٧، ٣٢٥.

(٤) راجع: شرح الطحاوية ٢/ ٤٨٨ ـ ٤٨٩، وشرح جوهرة التوحيد ص٨٦، والإنصاف ص٥٨ ـ ٥٩.

(٥) التفسير الكبير ٢٨/ ١٨١.

(٦) التفسير الكبير ٨/ ١١٦، قال بهذا القول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟﴾[الحجرات: ١٤]، وراجع أيضاً: التفسير الكبير ٢٨/ ١١٨.

في العموم، وهما متحدان في الوجود، وكذلك حال المؤمن والمسلم[١].

حقيقة الإيمان:

اختلف الناس فيما يقع عليه اسم الإيمان اختلافاً كثيراً، ويمكن توضيح ذلك من خلال عرض أهم هذه الأقوال وهي[٢]:

١ـ الإيمان: هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، قال به جمع من الحنفية، ونقله الطحاوي[٣] (ت٣٢١هـ) عن أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)[٤].

---

(١) راجع: التفسير الكبير ٢٨/ ١١٦.

(٢) راجع: الرازي: التفسير الكبير ٢/ ٢٧٠ ـ ٢٧١، والشفاعة ص٢٣ ـ ٢٨، تحقيق: أحمد حجازي السقا، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، مطبعة دار التضامن، القاهرة، ط١، ١٩٨٨م.

(٣) **الإمام الطحاوي**: هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الطحاوي، من قرية طحا في صعيد مصر. ولد سنة ٢٣٩هـ، نشأ في بيت علم وفضل، وكان فقيهاً جليل القدر، إماماً عالماً، محدث الديار المصرية وفقيهها، له مؤلفات كثيرة، توفي سنة ٣٢١هـ. سير أعلام النبلاء ١٥/ ٢٧، والصفدي: الوافي بالوفيات ٨/ ٩.

(٤) راجع: الطحاوي متن العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة ص٢١، دار ابن حزم، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، النسفي: التبصرة ٢/ ٧٩٨، شرح الطحاوية ٢/ ٤٦٢، والمسايرة ٢/ ١٧٤ مع شرحها مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٣٤٧هـ، وشرح الفقه الأكبر ص١٨٠ ـ ١٨١، الرازي: التفسير الكبير ٢/ ٢٧١، وابن تيمية: الإيمان ص١٠٨.
وأبو حنيفة: هو النعمان بن ثابت بن زوطاه بن ماه، (طبقات الفقهاء) النعمان بن ثابت بن كاوس بن هرمز مرزبان بن بهرام (هدية العارفين)، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة مولى لبني تيم، قيل: أصله من فارس ولد عام ٨٠هـ في الكوفة ونشأ فيها وتوفي في بغداد عام ١٥٠هـ (الأعلام ٨/ ٣٦، هدية العارفين ٦/ ٤٩٥، وفيات الأعيان ٢/ ١٦٣، ومقدمة كتاب شرح الفقه الأكبر)، والشيخ أبو زهرة: أبو حنيفة حياته عصره ـ آراؤه فقهه، ص١٥ ـ ٣٩، =

٢ ـ الإيمان: هو تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، وهو قول الأئمة: مالك (ت١٧٩هـ)[١]، والشافعي (ت٢٠٤هـ)، وأحمد (ت٢٤١هـ)، والأوزاعي (ت١٥٧هـ)[٢]، والعمل عندهم شرط كمال الإيمان[٣]، وقد اختار هذا القول أيضاً المعتزلة[٤]، والخوارج[٥]، غير أن الأعمال عندهم شرط صحة[٦]، فصاحب الكبيرة يخرج من الإيمان، فهو كافر عند الخوارج، وفي منزلة بين المنزلتين عند المعتزلة[٧].

= دار الفكر العربي القاهرة ١٩٩٧م. مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر.

(١) **الإمام مالك:** هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد عام ٩٣هـ في المدينة المنورة، وتوفي فيها عام ١٧٩هـ. (الأعلام ٥/ ٢٥٧)، وراجع: الشيخ أبو زهرة الإمام مالك حياته وعصره، وآراؤه وفقهه ص١٨ ـ ٦٤، دار الفكر العربي، ط٢ (د. ت).

(٢) **الأوزاعي:** هو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، ولد عام ٨٨هـ وتوفي عام ١٥٧هـ، وبقي مذهبه سائداً حوالي ٢٥٠ سنة (الأعلام ٣/ ٣٢٠).

(٣) راجع: الطحاوية ٢/ ٤٦١ ـ ٤٦٢، وابن حجر: فتح الباري ١/ ٦١، وابن حزم الفصل ٤/ ٢٧٧، ابن تيمية: الإيمان ١٢٩، ١٥١ ـ ١٥٢.

(٤) راجع: مختصر أصول الدين ٢/ ٢٧٦، وفضل الاعتزال ص١٥٩، والمحصل ص٥٦٧، والطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٨، بذيل كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، والطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص٢٢٨، تحقيق: مطبعة النجف، مطبعة الآداب النجف، العراق، ط١، ١٩٧٩م، وراجع: التفسير الكبير ٢/ ٢٧٠، وراجع: د/ عبد الفتاح الفاوي: قواعد المنهج عند واصل ابن عطاء ص١١٢.

(٥) راجع: ابن الهمام: المسايرة ٢/ ١٧٤، مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٣٤٧هـ.

(٦) راجع: السفاريني: لوامع الأنوار ١/ ٤٠٥، وراجع: شرح الطحاوية ٢/ ٤٥٩ الهامش.

(٧) راجع: القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ٢/ ٢٧٢ ـ ٢٧٣، =

٣ ـ الإيمان: هو الإقرار باللسان فقط، وهو قول الكرامية[1].

٤ ـ الإيمان: هو المعرفة بالقلب، وهو قول الجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ)[2].

٥ ـ الإيمان: التصديق بالقلب، وهو قول الماتريدي[3]، وأحد قولي الأشعري (ت٣٢٤هـ)[4]، والباقلاني (ت٤٠٣هـ)[5]، والأسفراييني (ت٤١٨هـ)[6]، والجويني (ت٤٧٨هـ)[7]، والغزالي (ت٥٠٥هـ)[8]، والرازي[9]، والآمدي (ت٦٣١هـ)[10]،

= والبغدادي: أصول الدين ص٢٤٩.

(١) راجع: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١١٣، ونهاية الإقدام ص٤٧١، والنسفي: تبصرة الأدلة ٢/ ٧٩٩، وابن تيمية: النبوات ص١٣٥، والإيمان ص١٢٥.

(٢) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٤، والشهرستاني: الملل ١/ ٨٨، وابن تيمية: الإيمان ص١٢٨، وشرح الطحاوية ٢/ ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٣) راجع: شرح الطحاوية ٢/ ٤٦٢، وتبصرة الأدلة ٢/ ٨٠٩، الماتريدي: والتوحيد ٣٩٤، وتأويلات أهل السنة ١/ ٤٤، تحقيق: د/ إبراهيم عوضين، والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة القرآن والسنة، القاهرة، ط: ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، ود/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية ص١٢٧.

(٤) راجع: اللمع ص١٢٢.

(٥) راجع: الباقلاني: التمهيد ٣٤٦ ـ ٣٤٧، البغدادي: أصول الدين ص٢٤٨، وابن تيمية: الإيمان ص١٠٧، ١٠٩.

(٦) راجع: البغدادي: أصول الدين ص٢٤٨.

(٧) راجع: الإرشاد ص٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٨) راجع: إحياء علوم الدين ١/ ١٥٥.

(٩) راجع: المحصل ص٥٦٧، ونهاية العقول ٢/ ٥١٢، ٢/ ٢٧١.

(١٠) راجع: غاية المرام ص٣٠٩، أبكار الأفكار ٥/ ٩.

وذكر الباقلاني أنه لا ينكر أن يطلق على الإيمان عقد بالقلب، وإقرار باللسان وعمل بالأركان(١).

ويذكر شارح الطحاوية أن الخلاف بين أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)، وأئمة السلف في حقيقة الإيمان هو خلاف صوري، فالجميع متفقون على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان(٢).

موقف الرازي:

يذهب الإمام الرازي إلى أن معنى الإيمان في اللغة التصديق، وذلك لاتفاق أهل اللغة على ذلك، ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَـٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدق لنا.

ويرى الرازي أن المعنى الشرعي للإيمان هو نفس معناه في اللغة وذلك لوجهين اثنين(٣):

الأول: إن الله خاطب العرب بلسانهم، فلو كان معناه في الشرع غير معناه في اللغة لما خاطبهم به، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[الزمر: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾[الشعراء: ٩٥].

---

(١) راجع: الإنصاف ص٥٦.

(٢) راجع: شرح الطحاوية ٢/ ٤٦٢.

(٣) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥١٢ ـ ٥١٣، وراجع: التفسير الكبير ٢/ ٢٧٢، حيث ذكر وجوه أخرى لإثبات أن المعنى الشرعي هو نفس معناه في اللغة منها: أن الإيمان المعدى بحرف الباء مبقى على أصل اللغة، فوجب أن يكون غير المعدى كذلك، ومنها: أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب قال: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[النحل: ١٠٦].

الثاني: أكثر الألفاظ انتشاراً بين المسلمين لفظ الإيمان والإسلام، فلو كانا منقولين عن أصلهما، لوجب أن يبين الله تعالى لرسوله ذلك الذي يبينه لأمته، فلما لم يكن ذلك ثبت أن معناه في الشرع نفس معناه في اللغة[1]، والمطلوب بالإيمان ليس مجرد التصديق باللسان، كما قالت الكرامية، لكن التصديق بالقلب، لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[البقرة: ٨]، وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[الحجرات: ١٤].

ففي هذه الآيات التصديق باللسان حاصل، ولكن الله تعالى قد حكم بنفي الإيمان عنهم[2].

قال الرازي: «الإيمان عبارة عن الاعتقاد، والقول سبب لظهوره، والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان»[3]، **وهو بهذا الرأي موافق للأشاعرة فيما ذهبوا إليه**، ويستدل الرازي بعدد من الأدلة لإثبات صحة ما ذهب إليه وهي:

الأول: جعل الله تعالى القلب محل الإيمان، فقد قال في كتابه الكريم: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[النحل: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[الحجرات: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾[المجادلة: ٢٢]، والقلب هو محل الاعتقاد.

الثاني: كلما ذكر الإيمان عطف عليه الأعمال الصالحة، وهذا دليل على

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥١٢، وراجع: التفسير الكبير ٢/ ٢٧٢.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥١٣.

(٣) الرازي: المعالم ص٩٦، وراجع: عجائب القرآن ص٨٦.

التغاير، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾[الكهف: ٣٠]، وأمثال هذا في القرآن كثير[1].

الثالث: أثبت الله تعالى الإيمان مع حصول الكبائر، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[الأنعام: ٨٢]، وقوله أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾[البقرة: ١٧٨]، فسمى قاتل النفس عمداً وعدواناً «بالمؤمن»، وأيضاً فقد سمى الله تعالى الباغي مؤمناً في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[الحجرات: ٩]، إذن فالباغي مؤمن، وهذا دليل على أن **الأعمال خارجة عن مسمى الإيمان**.

الرابع: لو كانت الطاعات جزء من مسمى الإيمان شرعاً، لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكراراً، وبالمعصية نقصاً، لكنه باطل، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[الأنعام: ٨٢] وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[البقرة: ٨٢].

أما الأخبار: فما روي أن جبريل عليه السلام أتى النبي ﷺ وسأله عن الإيمان، فقال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر» وكل ذلك يدل على أن الإيمان صفة القلب[2].

وأما المعقول: فالأمة مجمعة على أن الإيمان شرط لسائر العبادات، وفساد العبادات لا يكون فساداً للإيمان، وهذا دليل على المغايرة بين الإيمان، وبين هذه

---

(١) راجع: مثلاً قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾[التغابن: ٩]، وأمثال هذا كثير في القرآن الكريم، وراجع: التفسير الكبير ٢/ ٣٥٧.

(٢) سبق تخريجه.

الطاعات فلو كانت هذه الطاعات من الإيمان، لوجب ألا يكون النبي كامل الإيمان، لأنه قد يفعل الصغائر.

وأيضاً من آمن بالله ثم أدركه الموت في الحال قبل أن يفعل شيئاً من الطاعات، وجب ألا يسمى مؤمناً، وبذلك أثبت الرازي أن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان.

وذكر الرازي أدلة القائلين: إن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، ورد عليها، ومن الأدلة التي تمسك بها المخالفون:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[البينة: ٥]، فكان كل ما تقدم هو الدين، والدين هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[آل عمران: ١٩]، والإسلام هو الإيمان، وذلك لأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[آل عمران: ٨٥]، ولما كان الإيمان مقبولاً علمنا أنه الإسلام، وبالإجماع الإيمان مقبول، فثبت من كل ذلك أن الأعمال دين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، فوجب كون الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان، فعمل الواجبات هو الإيمان[1].

ثانياً: استدلوا بعقوبة قاطع الطريق على كلامهم، فقالوا: إن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة، لأن الله يدخله النار لقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِى ٱلْآخِرَةِ عَذَابُ ٱلنَّارِ﴾ [الحشر: ٣]، وكل من يدخل النار فقد أخزي، لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ

(١) راجع: المعالم ص٩٦ ـ ٩٧، والمحصل ص٥٦٨، ونهاية العقول ٢/ ٥١٤ ـ ٥١٥، والمحصول ١/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

﴿فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾[آل عمران: ١٩٢]، والمؤمن لا يخزى، لقوله تعالى: ﴿لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾[التحريم: ٨]، فالقاطع غير مؤمن[١].

ثالثاً: قالوا: لو كان الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق، لكان كل من صدق الله تعالى أو الجبت أو الطاغوت، مؤمناً[٢].

رابعاً: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[البقرة: ١٤٣]، أي صلاتكم[٣].

ويجيب الرازي عن هذه الأدلة، فيرى أن الدليل الأول والثاني يحمل على كمال الإيمان، وذلك للتوفيق بين الأدلة.

وأما الدليل الثالث: فيخصصه الرازي ببعض التصديقات، ويرى أن التخصيص أهون من التغيير.

وأما الدليل الرابع: فيحمله الرازي على الإتيان بتلك الصلاة، وليس على نفس الصلاة[٤].

ويرى الرازي أن الواجب التوفيق بين هذه الدلائل قدر الإمكان، ويمكن ذلك إذا قلنا: إن الإيمان له أصل وله ثمرات، أما أصله فهو الاعتقاد، وأما ثمراته فهي هذه الأعمال، لذلك يجوز أن يطلق لفظ الإيمان عليها، كما يطلق اسم أصل

---

(١) راجع: المحصل ص٥٦٨ ـ ٥٦٩، والمحصول ١/ ٣٠٥، ونهاية المعقول ٢/ ١١٥.

(٢) راجع: المحصل ص٥٦٩، وراجع: التفسير الكبير ٢/ ٢٧٢، والمحصول ١/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٣) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥١٥.

(٤) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥١٤ ـ ٥١٥، وراجع: المحصول ١/ ٣١٠ ـ ٣١٤، والمحصل ص٥٦٩ ـ ٥٧٠.

الشيء على ثمراته[1].

هذا هو رأي الرازي وأدلته، ورده على المخالفين له، والذي نلاحظه هنا في هذه المسألة أن الأقوال لم تكن على درجة واحدة من القوة، فقول الكرامية والجهمية، قول ضعيف وغير مقبول، لأنه على مذهب الكرامية يصبح المنافق مؤمناً، وعلى مذهب الجهمية يصبح من عرف الله تعالى ثم جحده مؤمناً، كفرعون وإبليس، وهذا بالطبع محال، أما مذهب الأشعري وأصحابه ومعظم الحنفية، وهو القول: إن الإيمان هو التصديق، صحيح إن أرادوا به المعنى اللغوي، أما إن أرادوا به المعنى الشرعي فيكون الخلاف بينهم وبين أهل الحديث خلافاً لفظياً؛ لأن الفريقين لا يخرجون مرتكب الكبيرة من الإيمان[2] والإسلام، إذن فالخلاف بين الأشاعرة ومعهم أهل الحديث من جهة، وبين المعتزلة والخوارج من جهة، فالأولون جعلوا العمل شرط كمال، أما الآخرون فجعلوه شرط صحة، والذي أرجحه في هذه المسألة أن الإيمان قول باللسان وعمل بالأركان، وتصديق بالجنان، وأن العمل شرط كمال، والله أعلم.

ولقد نجم عن الاختلاف في حقيقة الإيمان الاختلاف في الاستثناء في الإيمان.

الاستثناء في الإيمان:

وصورته أن يقال: **«أنا مؤمن إن شاء الله»**، ولقد اختلف الناس فيه على ثلاثة أقوال:

---

(١) راجع: المعالم ص٩٦ ـ ٩٧.

(٢) راجع: ابن أبي العز: شرح الطحاوية ٢/ ٤٦٢.

الأول: منعه الأكثرون، ومنهم أبو حنيفة وأصحابه(١)، والماتريدي (ت٣٣٣هـ)(٢)، وشارح العقيدة النسفية(٣)، وبين أنه إن كان للشك فهو كفر، وإن كان أدباً فالأولى تركه، وسبب منعهم أن الإيمان عندهم هو التصديق أو المعرفة، والاستثناء فيهما شك لذلك فهو غير جائز.

الثاني: الاستثناء واجب، وقال بذلك معظم المتكلمين من الأشاعرة(٤)، وقال به الشافعي (ت٢٠٤هـ) وأصحابه(٥)، وتمسكوا بأن الإنسان لا يعرف بما يختم له عند انتهاء الأجل، كما أن في ترك الاستثناء تزكية للنفس.

الثالث: إن الاستثناء في الإيمان، في الماضي والحاضر غير جائز؛ لأنه شك في الإيمان، أما في المستقبل فإنه يستثني، والقائلون بهذا الرأي هم(٦): الخوارج،

---

(١) راجع: النسفي: تبصرة الأدلة ٢/ ٨١٥، والصابوني: البداية من الكفاية في الهداية ٢/ ٩٣٣، تحقيق: د/ فتح الله خليف، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م، وابن الهمام: المسايرة ٢/ ٢٢٩، وملا علي القاري: شرح الفقه الأكبر ص٢٣٨، والرازي: المعالم ص٩٧، وابن تيمية الإيمان ص٣١٧، والسفاريني: لوامع الأنوار ١/ ٤٣٢.

(٢) راجع: الماتريدي: التوحيد ص٣٨٨، ود/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية ص١٣٧.

(٣) راجع: شرح العقائد النسفية ص٨٤، والنووي: شرح مسلم ١/ ١٥٠.

(٤) راجع: شرح العقائد النسفية ص٨٤، والمحصل ص٥٧١، وابن تيمية: الإيمان ص١٠٨، والسبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٣٨٣.

(٥) راجع: المسايرة ص٩٤ ـ ١٩٥، إحياء علوم الدين ١/ ١٧٩ ـ ١٨٤، حيث أوجبه الغزالي وتوسع في الكلام عنه.

(٦) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٣٤.

والمعتزلة[١]، والكرامية[٢]، والباقلاني (ت٤٠٣هـ)[٣]، والجويني (ت٤٧٨هـ)[٤].

موقف الإمام الرازي:

حاول الإمام الرازي أن يوفق بين الآراء السابقة فنقل آراء العلماء، وذكر أن عبدالله بن مسعود ﷺ كان يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وتبعه جمع من الصحابة والتابعين ﷺ، ولقد قال به الشافعي (ت٢٠٤هـ)، لكن الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) وأصحابه أنكروا هذا القول، وذكر الرازي أدلة الشافعي وأصحابه وهي[٥]:

١ ـ القول بالاستثناء للتبرك، وليس للشك في الإيمان، كما في قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾[الفتح: ٢٧].

٢ ـ أن يحمل على الشك في العاقبة، فالإيمان المنتفع به هو الباقي عند الموت، وكل واحد يشك في ذلك، فنسأل الله تعالى إبقاءنا على تلك الحالة.

٣ ـ الإيمان عند الشافعي هو القول والعمل والاعتقاد، لذا فحصول الشك في العمل يقتضي حصول الشك في أحد أجزاء هذه الماهية، فيصح الشك في حصول الإيمان.

ويرى الرازي أن الإمام أبا حنيفة رفض الاستثناء، لأن الإيمان عنده هو الاعتقاد المجرد، لذا فالشك في العمل لا يكون موجباً لوقوع الشك في الإيمان، وبذلك يظهر أن **الخلاف لفظي بين الإمامين**، فلا يوجد مخالفة في المعنى بينهما،

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٨٠٣، وراجع: الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٤٠.

(٢) راجع: البغدادي: أصول الدين ١٣٤.

(٣) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص٦٠.

(٤) راجع: الإرشاد ص٣٣٦.

(٥) راجع: المعالم ٩٧ ـ ٩٨.

ويؤكد الرازي أن مذهب أكثر أصحابه الأشاعرة القول بالاستثناء، لكن ليس لقيام الشك، **ولكن للتبرك أو للصرف إلى العاقبة**[١].

إذن فالخلاف في المسألة لفظي، والذي أميل إليه أن الأمر للتخيير، فمن شاء استثنى، ومن شاء ترك الاستثناء.

زيادة الإيمان ونقصانه:

الخلاف في هذه المسألة ناشئ عن الخلاف في حقيقة الإيمان، فمن قال: الإيمان هو التصديق، رفض القول بزيادة الإيمان ونقصانه، أما من أدخل الأعمال في الإيمان فيرى أن الإيمان يزيد وينقص، ويمكن حصر الآراء في هذه المسألة في ثلاثة أقول:

الأول: الإيمان يزيد وينقص، وهو مذهب السلف، والمحدثين، والمعتزلة، وجماعة من المتكلمين[٢]، فالإيمان عندهم هو التصديق بالقلب، والعمل بالأركان، لذا فهو يزيد بالطاعات، وينقص بالمعاصي، واستدلوا على رأيهم هذا بأدلة كثيرة منها:

---

(١) راجع: المحصل ص٥٧١.

(٢) راجع: شرح الطحاوية ٢/ ٤٦٦ ـ ٤٧٩، والملطي: التنبيه والرد ص١٥٥، والغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٧٧، والقاضي عبد الجبار: ومختصر أصول الدين ٢/ ٢٧٦، وشرح الأصول الخمسة ص٨٠٢ ـ ٨٠٣، وابن منده: الايمان ص٣٢٨، وابن عبد البر: التمهيد ٩/ ٢٥٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٨٠، وابن تيمية: الإيمان ص٢٦٤ ـ ٢٦٧ ـ ٢٨٣، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم ١/ ٤٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ، وابن حجر: فتح الباري ١/ ٤٦، ود/ محمد الأنور السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام ص١٧٨ ـ ١٧٩، ود/ عبد الفتاح الفاوي: قواعد المنهج عند واصل بن عطاء ص١١٢.

١ ـ قوله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾[الفتح: ٤].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾[آل عمران: ١٧٣].

٣ ـ استدلوا بما رواه مسلم عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً، أن رسول الله ﷺ قال: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان»[١].

٤ ـ روى الإمام أحمد من حديث معاذ ﷺ مرفوعاً: **«الإيمان يزيد وينقص»**[٢].

٥ ـ قول الرسول ﷺ عندما سأله ابن عمر ﷺ عن الإيمان يزيد وينقص؟ قال: نعم **«يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار»**[٣].

وقالوا: «لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان بالزيادة والنقص، لكان إيمان آحاد الأمة، بل المنهمكين في الفسق والمعاصي مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة، وهو باطل»[٤].

قال البخاري: «لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار، فما رأيت أحداً منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»[٥].

---

(١) إكمال المعلم: شرح صحيح مسلم للقاضي عياض ١/ ٢٧١، رقم الحديث ٣٥، (ك) الإيمان، (ب) عدد شعب الإيمان.

(٢) المعجم الأوسط للطبراني ٦/ ١٧٤، رقم ٦١١١ عن محمد بن عكاشة الكرماني، تحقيق: طارق عوض الله وزميله، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.

(٣) راجع: كشف الخفاء ٢/ ٢٣٤، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٥هـ.

(٤) راجع: شرح جوهرة التوحيد ص٨١.

(٥) راجع: شرح جوهرة التوحيد ص٨٣.

الثاني: الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهو مذهب أكثر المتكلمين(١)، وذلك لأن حقيقة الإيمان عندهم التصديق، والتصديق لا يقبل الزيادة أو النقصان، ومتى قبل ذلك كان شكاً أو كفراً، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾[يوسف: ١٧]، أي بمصدق، والتصديق لا يقبل زيادة ولا نقصاناً(٢)، وذهب إلى هذا القول الإمام أبو حنيفة (ت١٥٠هـ)، وإمام الحرمين(٣)، والمرجئة (ت٤٧٨هـ)(٤).

الثالث: الإيمان بمعناه اللغوي يعني التصديق، لذا فهو لا يزيد ولا ينقص، أما بمعناه الشرعي، فهو يزيد وينقص(٥).

قال الجويني: «إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقاً، كما لا يفضل علم علماً، ومن حمله على الطاعات سراً وعلناً، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية»(٦).

---

(١) راجع: الأشعري: اللمع ص١٢٢ وللأشعري قول آخر في رسالة أهل الثغر ص٩٣ يرى أن الإيمان يزيد وينقص، ونقل إجماع المسلمين على ذلك، وراجع: النسفي: تبصرة الأدلة ٢/ ٨٩.

(٢) راجع: العقيدة النظامية ص٨٩.

(٣) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٢١، والجويني: العقيدة النظامية ص٨٩، وابن الهمام: المسايرة ص١٨٦، المطبعة المحمودية، التجارية مصر، ط١ (د. ت)، والملا علي القاري: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان ص١٨٤ ـ ١٨٥.

(٤) راجع: الملطي التنبيه والرد ص٤٣، تقديم: محمد زاهد الكوثري، دار السعادة للطباعة، الناشر المكتبة الأزهرية للتراق، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

(٥) راجع: الباقلاني: الإنصاف ص٥٧.

(٦) الجويني: الإرشاد ص٣٣٥.

رأي الإمام الرازي:

يرى الإمام الرازي أن **الإيمان لا يزيد ولا ينقص**، لأن الإيمان عند الرازي يعني التصديق، والتصديق لا يقبل الزيادة ولا النقصان، يقول الرازي: «الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص، لأنه لما كان اسماً لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت، فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان، وعند المعتزلة لما كان اسماً لأداء العبادات كان قابلاً لهما، وعند السلف لما كان اسماً للإقرار والاعتقاد والعمل، فكذلك»[١].

ويرى الرازي أن هذا البحث لغوي[٢]، والرازي بقوله بعدم زيادة الإيمان ونقصانه يكون **موافقاً لأصحابه الأشاعرة ومخالفاً للمعتزلة**.

ويحاول الرازي أن يوفق بين الأقوال السابقة فيقول: إن الأعمال من ثمرات التصديق، فكل ما يدل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان يصرف إلى أصل الإيمان، والأدلة التي تدل على أن الإيمان قابل للزيادة والنقصان تصرف إلى الإيمان الكامل[٣].

فالخلاف في هذه المسألة **يرجع إلى الخلاف في حقيقة الإيمان**، فمن قال: الإيمان هو التصديق، منع القول بزيادته ونقصانه، لأن ذلك يؤدي إلى الكفر، ومن أدخل الطاعات في الإيمان قال بزيادة الإيمان ونقصانه[٤].

---

(١) المحصل ص٥٧٠ ـ ٥٧١، وراجع: القاري: شرح الفقه الأكبر ص١٨٤.

(٢) المحصل ص٥٧٠ ـ ٥٧١، وراجع: القاري: شرح الفقه الأكبر ص١٨٤.

(٣) راجع: الرازي: المحصل ص٢٣٩.

(٤) راجع: المسايرة ص١٨٦، والجويني: النظامية ص٨٩، والبغدادي: أصول الدين ص١٣٢.

والذي أميـل إليه أن الإيمـان يزيد وينقص، يزيد بالعمل الصالح، وينقص بالمعاصي، ويشهد لذلك قوله تعالى في آيات كثيرة بزيادة الإيمان ونقصانه، منها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[آل عمران: ١٧٣]، ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]، وقـوله تعـالـى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَـٰنًا مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ﴾[الفتح: ٤].

وأيضاً وردت أحاديث كثيرة تؤيد ذلك منها:

١ ـ قول الرسول ﷺ: **«ويشفعون حتى يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة»**(١).

٢ ـ قوله ﷺ: **«أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»**(٢).

وأيضاً فإن القول: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، يلزم منه أن يكون إيمان الواحد منا كإيمان الملائكة، والصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وهذا غير صحيح.

حكم مرتكب الكبيرة:

اختلفـت نظرة العلماء إلى الذنوب والمعاصي، هل هي تنقسم إلى صغائر وكبائر؟ أم لا؟ كما اختلفوا في بيان ما الكبيرة، وما الصغيرة؟ وهل الكبائر محصورة بعدد معين أم لا؟

---

(١) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ١/ ٥٦٤، رقم الحديث ١٩١، (ك) الإيمان، (ب) أدنى أهل الجنة فيها.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك ١/ ٤٣، (ك) الإيمان.

وللعلماء رأيان اثنان في انقسام الذنوب إلى الصغائر والكبائر:

الأول: إن الذنوب جميعها من الكبائر، فكل ما نهى الله عنه فهو كبيرة، ونقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما، حيث قال: **«كل ما نهى الله عنه فهو كبيرة»**[1].

الثاني: تنقسم الذنوب إلى صغائر وكبائر، وهذا هو رأي السلف والخلف[2]، وهو قول عمر وابن عباس رضي الله عنهم حيث قال: **«لا صغيرة مع إصرار ولا كبيرة مع استغفار»**[3].

أما ما الكبائر:

فقد نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه، وجماعة من العلماء، القول: إن الكبائر ما نهى الله عنه[4] من أول سورة النساء إلى قوله تعالى: **﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾**[النساء: ٣١].

ويرى ابن عباس رضي الله عنهما أن كل ما عصي الله به فهو كبيرة، وإنه إنما سمي منها

---

(١) مجمع الزوائد للهيثمي ١/ ١٠٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ، وقال عنه: رواه الطبراني في «الكبير» ورجاله ثقات، إلا أن الحسن مدلس، المعجم الكبير للطبراني ١٨/ ١٤٠، ٢٩٣.

(٢) راجع: شرح الطحاوية ٢/ ٥٢٥ ـ ٥٢٦، ومقالات الإسلاميين ٢/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣، وهو رأي القرطبي: راجع: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ١٦٣، والذهبي: الكبائر ص٧، الناشر دار الريان للتراث، ط: ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

(٣) راجع: مسند الشهاب القضاعي ٢/ ٤٤، رقم ٨٥٣، وراجع: القاضي عياض: إكمال المعلم ١/ ٣٥٤، ويقسم المعتزلة الذنوب إلى صغائر وكبائر، راجع: شرح الأصول الخمسة ص٦٣٢ ـ ٦٣٣.

(٤) راجع: إكمال المعلم ١/ ٣٥٥.

الصغيرة بالإضافة إلى ما هي أكبر منها، ويرى أن مخالفة الله ﷻ في أي أمر كبيرة(١).

ونقل عنه أيضاً أنه عندما سئل عن الكبائر أسبع هي؟ أجاب هي إلى السبعين أقرب، ويروى إلى سبعمائة أقرب، وقال أيضاً: **الكبائر كل ذنب ختمه الله بنار، أو غضب، أو لعنة، أو عذاب**(٢).

وجاء في حديث رسول الله ﷺ أنه قال: «**ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ ثلاثاً: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وشهادة أو قول الزور**»(٣)، وكان رسول الله ﷺ متكئاً فجلس، فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت.

وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: يا رسول الله، وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس**»(٤).

وبعد أن عرفنا ما المقصود بالكبائر ننتقل لبيان حكم مرتكبها:

أما حكم مرتكب الكبائر:

اختلف العلماء في حكم مرتكب الكبيرة، هل هو مؤمن؟ أم كافر؟ أم في منزلة بين المنزلتين؟

---

(١) راجع: القاضي عياض: الشفاء ٢/ ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) راجع: البيهقي: شعب الإيمان ١/ ٢٧١، رقم ٢٩٠، وإكمال المعلم ١/ ٣٥٤، ومن أراد التوسع فليراجع: شرح الطحاوية ٢/ ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

(٣) إكمال المعلم ١/ ٣٥٣، رقم الحديث ٨٧، (ك) الإيمان، (ب) بيان الكبائر وأكبرها، وصحيح البخاري ٥/ ٢٢٢٩، (ك) الأدب، (ب) عقوق الوالدين من الكبائر.

(٤) إكمال المعلم: شرح صحيح مسلم ١/ ٣٥٣، رقم الحديث ٨٩، (ك) الإيمان، (ب) بيان الكبائر وأكبرها، وصحيح البخاري ٣/ ١٠١٧، (ك) الوصايا، (ب) قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾.

فذهب السلف الصالح[١]، وأهل الحديث[٢]، والفقهاء[٣]، والأشاعرة[٤]، إلى أن الكبيرة لا تخرج صاحبها عن الإيمان، فهو مؤمن، أما بالنسبة لعقوبته، فلا يخلد في النار، بل يعاقب على قدر ذنبه، ثم يخرج من النار، ولله تعالى أن يعفو عنه فلا يدخل النار.

أما المرجئة: فمذهبهم أن صاحب الكبيرة مؤمن، وأن الله لا يعذب أحداً من المسلمين بكبيرة أتاها، فلا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة[٥].

وأما المعتزلة: يذهب المعتزلة إلى أن مرتكب الكبيرة في النار مخلد فيها، ولا يسمى مؤمناً ولا كافراً، فهو في منزلة بين المنزلتين، فالكبيرة تخرجه من الإيمان، لكنه لا يدخل في الكفر[٦].

---

(١) راجع: ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ص٤٤٤. وشرح الطحاوية ٢/ ٥٢٤ ـ ٢٢٥، ٥٤٢.

(٢) راجع: ابن حجر: فتح الباري ١٢/ ٧٨، والنووي: شرح مسلم ١/ ٣٥٩، وشرح الطحاوية ٢/ ٥٢٤ وما بعدها.

(٣) راجع: الماتريدي: شرح الفقه الأكبر ص٢، ود/ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٤) راجع: الأشعري: رسالة لأهل الثغر ص٩٤، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص٣٥١، والإنصاف ص٥٤، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٠١، والمحصل ص٥٦٢، راجع: د/ حسين بن خالد: أهل السنة والجماعة ص٥٨٨.

(٥) راجع: النسفي: التبصرة ٢/ ٧٦٦.

(٦) راجع: القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ٢/ ٢٧٣، وشرح الأصول الخمسة ص٦٦٦، ٦٩٧ ـ ٧٠١، وراجع: د/ عبد الفتاح الفاوي: قواعد المنهج عند واصل بن عطاء ص١١٣.

الخوارج: ذهب الخوارج إلى تكفير مرتكب الكبائر، وأيضاً فهو ـ عندهم ـ مخلد في النار(١)، لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤].

ولكل فرقة أدلتها التي اعتمدت عليها لإثبات صحة ما تقول به.

موقف الرازي:

يوافق الرازي أهل الحديث والمتكلمين في أن صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، فهو مؤمن مطيع بإيمانه، لكنه عاص بفسقه، وهو غير مخلد بالنار، فالله تعالى إما أن يعفو عنه، أو يعاقبه على فعله، لكن عقوبته لا تخلد(٢)، **والرازي بهذا الرأي يكون موافقاً لأصحابه الأشاعرة**، ويستدل الرازي على قوله هذا بأدلة عقلية ونقلية(٣)، أما النقلية فهي:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦].

وجه الاستدلال:

أن تقدير الآية: أن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به تفضلاً، لأنه يغفر للشخص التائب عن الشرك على سبيل الوجوب، لذا فقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[النساء: ٤٨] تفضلاً، فالنفي والإثبات يرجع إلى شيء واحد، ومعلوم أن الغفران لصاحب الصغيرة ولصاحب الكبيرة بعد التوبة، واجب عند الخصوم

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٣٣.

(٢) راجع: الخمسين ص٦٧، والمعالم ص٩٣، المحصل ص٥٦٣ ـ ٥٦٥، ونهاية العقول ١/ ٥٣٢ ـ ٥٣٣، وعجائب القرآن ص٥٨.

(٣) راجع: الخمسين ص٦٧ ـ ٦٨، والمعالم ص٩٣ ـ ٩٥.

(المعتزلة)، لذا فلا يبقى إلا أن تحمل الآية على الغفران لصاحب الكبيرة قبل التوبة، وهو المطلوب.

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[الزمر: ٥٣].

وجه الاستدلال:

إن قوله تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ﴾ يقتضي تخصيص هذا الخطاب بأهل الإيمان، وقوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ يفيد القطع بوجود هذا الغفران، فهذا دليل قاطع على أن الله تعالى يخرج أهل الإيمان من النار.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ۖ﴾[الرعد: ٦].

وجه الاستدلال:

ذكرت الآية الغفران للناس حال ظلمهم، وهذا دليل على حصول الغفران قبل التوبة.

الرابع: قوله ﷺ: **«يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان»**[1].

أما أدلة العقل فهي:

١ ـ يقول الرازي: إن المؤمن يتصف بالإيمان، كما أن الأسود يتصف بالسواد، والفاسق يتصف بالإيمان، لأن الإيمان هو التصديق ـ مذهب الرازي ـ والفاسق متصف بالتصديق، إذن فهو مؤمن، وهذا هو المطلوب[2].

---

(١) متفق عليه: عن أنس: صحيح البخاري: ١/ ٢٤، (ك) الإيمان (ب) زيادة الإيمان ونقصانه، وصحيح مسلم: ١/ ١٨٢، (ك) الإيمان، (ب) أدنى أهل الجنة منزلة.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٣٣.

٢ ـ يستحق المؤمن على إيمانه وسائر الطاعات الثواب، كما يستحق العقاب على فسقه، فإما أن يصل إليه الثواب أولاً فيدخل الجنة، ثم يخرج منها ليدخل النار عقوبة له على فسقه، وهذا باطل بالاتفاق، وإما أن يدخل النار مدة ثم ينتقل إلى الجنة، وهو الحق، فثبت أن «العصاة من أهل الإيمان لا يخلدون في النار»(١).

إذن فكما يقول الرازي: «إن كل مرتكب للكبيرة من أهل الصلاة مؤمن»(٢).

هذا ولا يكتفي الرازي بذكر رأيه هو وأدلته، وإنما يذكر آراء الفرق الأخرى مع أدلتهم، ويناقشها ويرد عليها، فذكر أنهم احتجوا بعمومات الوعيد، وهي ـ كما يرى الرازي ـ معارضة بعمومات الوعد، والترجيح لعمومات الوعد، لأن المساهلة في الوعيد كرم، وفي الوعد لؤم(٣).

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾[الانفطار: ١٣ ـ ١٦].

فيرى الرازي حمل لفظ الفجار على الكامل الفجور وهو الكافر، وذلك من أجل التوفيق بين الآيات(٤).

إذن فالرازي في مسألة حكم مرتكب الكبيرة موافق لما ذهب إليه أصحابه الأشاعرة، وهذا ما أميل إليه، فمرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، وهو فاسق غير مخلد في النار، وهذا القول هو ما شهدت له النصوص والأحاديث بالصحة.

---

(١) الرازي: الخمسون ص٦٨، وراجع: المعالم ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) نهاية العقول ٢/ ٥٣٣.

(٣) راجع: المعالم ص٩٥، والخمسين ص٦٧ ـ ٦٨، ونهاية العقول ٢/ ٥٣٣ ـ ٥٣٦، وراجع: المحصل ص٥٦٦.

(٤) راجع: المعالم ص٩٥.

وبالانتهاء من هذه المسألة، نكون قد أنهينا الحديث عن الإيمان وبعض متعلقاته، وننتقل للحديث عن مسألة أخرى تهم المسلمين عامة، وهي مسألة الإمامة، والتي أضيفت إلى موضوعات علم الكلام بسبب الظروف التي مرت بالأمة الإسلامية، مما جعل علماء الكلام يختمون كتبهم الكلامية بالحديث عن الإمامة وحكمها وشروطها.

ثانياً ـ الإمامة:

تمهيد:

الإمامة أول قضية اختلف المسلمون حولها بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى[١]، ولا تعد الإمامة أصلاً من أصول الاعتقاد، إلا أن الشيعة اعتبروها ركناً من أركان الدين وأدخلوها ضمن العقائد الإيمانية[٢]، ولقد تعرضت هذه الفكرة لنقد شديد من قبل أهل السنة والجماعة[٣]، فالقواعد التي بني عليها الإسلام معروفة، وأولها الشهادة، ولم يذكر أن النبي ﷺ ذكر مسألة الإمامة حين كان يدعو

(١) راجع: د/ محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص١٨٦، ط٢، القاهرة الشروق ١٩٨٨م.

(٢) راجع: الأربعين ٢/ ٢٩١، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٤٧٨، د/ محمد عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص١١٤، ود/ مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية ص١٢٤، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٢، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، ود/ محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية ص١٩١، ود/ حسن الشافعي: نحو علم للقواعد الاعتقادية الشرعية ص٥٤٤، المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم ١٩٩٦م، ود/ محمد الأنور السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام ص٣٥، دار الثقافة العربية ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

(٣) راجع: د/ مصطفى حلمي: قواعد المنهج السلفي ص١١١ ـ ١١٣.

الناس للإسلام، ولو أنها من أهم مسائل الدين كما يزعم الشيعة[١]، لكان من الجدير أن يوضحها القرآن الكريم والسنة النبوية، ولكن أصبحت مسألة الإمامة من موضوعات علم الكلام بتأثير الشيعة، يقول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ): «وأُلحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر من بدعة الإمامية من قولهم: إنها من عقائد الإيمان، وأنه يجب على النبي ﷺ تعيينها، والخروج عن العهدة في ذلك لمن هي له، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن وسموا مجموعه علم الكلام»[٢].

فما من مذهب إلا وتعرض لقضايا الإمامة، وتناولها بالبحث، والإمامة عند المعتزلة، كما هي عند الأشاعرة، ليست أصلاً من أصول العقيدة، ومسألة الإمامة قضية وثيقة الصلة بأصل من أصول المعتزلة، وهو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي يمثل الجانب العملي والتطبيقي عند المعتزلة، حيث يتولى صاحب السلطة ومعاونوه أولي العلم ومن تتوفر فيه الشروط الموضوعة مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو فرض كفاية على الأمة بالإجماع[٣].

ولقد تعرض الرازي لبحث مسألة الإمامة في أغلب كتبه، موضحاً مفهوم الإمامة، وحكمها، وهل هي بالاختيار أم بالنص؟ كما ذكر شروطها، ورد على الشيعة لقولهم بعصمة الإمام، ثم تكلم عن إمامة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم جميعاً، وفي هذا الفصل سنحاول معرفة رأي الفرق في هذه المسائل.

---

(١) راجع: السابق ص٧٧، ود/ أحمد جاد: دراسات في علم الكلام ص٤٠.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص١٩٦، راجع: د/ عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص١١٤ ـ ١١٥.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ص١٤٢، ٧٤٩، وراجع: د/ فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ص٢٠٧ وما بعدها.

تعريف الإمامة:

عرف القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) الإمام لغة بأنه: «المقدم، سواء أكان مستحقاً للتقديم أم لم يكن مستحقاً»[١]، **وشرعاً** هو: «من له الولاية والتصرف في كل أمور الأمة، على وجه لا يكون فوق يده يد»[٢]. أما **الإمامة**، فيعرفها الجويني (ت٤٧٨هـ) بقوله: «رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا»[٣].

ويعرفها الرازي بقوله: الإمامة «رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الأشخاص»[٤]. فاللإمام فائدتان: دينية: وهي إقامة الشعائر، ودنيوية: وهي دفع الضرر، فوجود الإمام يحسم الفوضى، ويمنع انتشار الفساد[٥].

إذن فالإمامة تجمع بين الدين والدولة، وتشمل السلطتين الدينية والسياسية... والغاية منها إقامة الشريعة، وحماية الدين، والقيام بشؤون المسلمين، وتحقيق سيادتهم والدفاع عنهم[٦].

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٧٥٠.

(٢) السابق: نفس الصفحة.

(٣) الجويني الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم) ص١٥، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

(٤) الرازي: نهاية العقول ٢/ ٥٣٨.

(٥) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٤١.

(٦) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٤٩، والبغدادي: أصول الدين ص١٤٤، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٧٥٠، وابن خلدون: المقدمة ص١٩٣ - ١٩٥، د/ محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص١٢١، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٧، ١٩٧٩م.

حكم نصب الإمام:

اختلف العلماء في حكم الإمامة على قولين اثنين:

الأول: ذهب كل من الشيعة، وأهل السنة، وأكثر المعتزلة إلى أنها واجبة[١]، إلا أن الإمامية من الشيعة جعلوها واجبة على الله[٢]، وقال الإسماعيلية هي واجبة، لكون الإمام معرفاً بالله تعالى[٣]، أما أهل السنة والمعتزلة فذهبوا إلى أنها واجبة على الناس لحفظ الأمن والنظام، وإقامة الحدود[٤].

الثاني: الخوارج[٥]، وهشام الفوطي (ت٢٢٦هـ)[٦]، وأبو بكر الأصم

(١) راجع: الجويني: غياث الأمم ص١٥ ـ ١٦، والبغدادي: أصول الدين ص١٤٤، والفرق بين الفرق ص٣٤٩، والرازي، الخمسون ص٧٠، والإيجي: المواقف ص٣٩٥، وشرح الأصول الخمسة ص٧٤٩ ـ ٧٥٠، ود/ الريس: النظريات السياسية ص١٢٧ ـ ١٤٣، ود/ عبد اللطيف العبد: دراسات في الفلسفة الإسلامية ص٦٤، مكتبة النهضة المصرية ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ود/ محمد إبراهيم الخولي: الإمامة بين الاتباع والابتداع ص١٨ ـ ١٩، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

(٢) راجع: الشيخ الطوسي: كتاب الغيبة ص٨، طبع تفريز، الطبعة الأولى، ١٣٢٣هـ، وراجع: القاضي عبد الجبار: المغني: ٢٠/ ق١/ ١٦، وراجع: المعالم ص١٠٠، الإيجي: المواقف ص٣٩٥.

(٣) راجع: الإيجي: المواقف ص٣٩٥.

(٤) راجع: السابق نفس الصفحة، وراجع: شرح الأصول الخمسة ص٧٥٠، والمغني: ٢٠/ ق١/ ٤٧ ـ ٤٨.

(٥) راجع: نهاية الإقدام ص٤٨١، والإيجي: المواقف ص٣٩٥، والرازي: الخمسون ص٧٠، ود/ الريس: النظريات السياسية ص١٤٣.

(٦) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٤٤، والرازي: المعالم ص١٠٠.

(ت٢٢٥هـ)[١] من المعتزلة، حيث ذهبوا إلى أن الإمامة غير واجبة، إلا أن الأصم أوجبها عند الفتنة، بينما ذهب الفوطي إلى أنها لا تعقد إلا حال الأمن والاتفاق[٢].

وبذلك نستطيع القول: **إن الأمة قد أجمعت على وجوب الإمامة**، فلم يخالف في ذلك إلا القليل، يقول ابن حزم (ت٤٥٤هـ): «اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل، يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله ﷺ، حاشا النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة»[٣].

ويرى الرازي أن نصب الإمام واجب على المسلمين[٤]، وهو بهذا الرأي موافق لما ذهب إليه الأشاعرة وجمهور المعتزلة من القول بوجوب الإمامة، ونصب الإمام يقتضي دفع الضرر عن النفس الذي لا يندفع إلا به، وكل ما كان كذلك كان واجباً، فيكون نصب الإمام واجباً، فالعلم الضروري حاصل بأن وجود رئيس لبلد ما يجعل حالها أقرب إلى الصلاح، بخلاف البلاد التي لا رئيس لها، فأهل الشر والفسق يخافون من الإمام، فيمتنعون عن أفعالهم القبيحة، فتنتظم الأمور. . .

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني ٢٠/ ق ١/ ص٤٨، والأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٤٩، والبغدادي: أصول الدين ص١٤٤، والشهرستاني الملل والنحل ١/ ٦٣، والإيجي: المواقف ص٣٩٨.

(٢) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٤٤، والإيجي: المواقف ص٣٩٨.

(٣) ابن حزم: الفصل ٤/ ٨٧، مطبعة الخانجي، مصر، ط١، ١٣٢٠هـ.

(٤) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٣٨، والأربعين ٢/ ٢٥٦، والمحصل ص٥٧٤، والخمسون ص٧٠.

وبذلك يكون نصب الإمام واجباً لدفع الضرر[١].

ويذكر الرازي قول النبي ﷺ: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه فليمت إن شاء يهودياً، وإن شاء نصرانياً**»[٢]، ويقول: «إذا ثبت هذا لزم أن يكون نصب الإمام واجباً على أمته ومعرفته أيضاً واجبة»[٣]، ويرفض الرازي القول: إن نصب الإمام واجب على الله تعالى ـ وينسب هذا القول إلى الشريف المرتضى[٤] (ت٤٣٦هـ) ـ فلا يجب على الله شيء ألبتة، عند الرازي.

وذكر الرازي أن القائلين «بوجوب نصب الإمام» اختلفوا فيما بينهم[٥]، فمنهم من جعل الطريق إليه العقل وحده، ومنهم من جعل الطريق إليه السمع وحده، ومنهم من جعل السمع والعقل طريقاً إليه[٦].

والقائلون بوجوبها عن طريق العقل: هم الاثنا عشرية من الشيعة.

أما القائلون بأنه لا طريق إليه إلا السمع فهو: مذهب أكثر الأشاعرة، وأهل

---

(١) راجع: المعالم ص١٠١، والخمسين ص٧٠ ـ ٧١، والأربعين ٢/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧، والمحصل ص٥٧٣.

(٢) لم يرد في مصادر أهل السنة، وأورده الشيعة، وقد ورد بلفظه عند عبدالله الحسن في كتابه المناظرات في الإمامة ص٤٧٠، مطبعة قم، ١٤١٥هـ، وأورد نحوه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار ص٣٩٣، دار النشر، انتشارات إسلامي ١٣٦١هـ.

(٣) راجع: الخمسين ص٧١.

(٤) راجع: المعالم ص١٠١، والأربعين ٢/ ٢٥٨ وما بعدها.

(٥) راجع: المعالم ص١٠١، نهاية العقول، ٢/ ٥٣٨، والمحصل ص٥٧٣ وما بعدها، والأربعين ٢/ ٢٥٥.

(٦) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٣٨، والأربعين ٢/ ٢٥٥ وما بعدها، والمحصل ص٥٧٣ وما بعدها، والمعالم ص١٠٠.

السنة والجماعة، وأكثر المعتزلة[١]، والقائلون: إن الطريق إليه العقل والشرع، فهم الجاحظ (ت٢٥٢هـ وقيل: ٢٥٥هـ وقيل: ٢٥٦هـ)، والكعبي (ت٣١٩هـ)، وأبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)[٢].

والرازي يوافق أهل السنة والجماعة، وأكثر المعتزلة بالقول: إن الطريق إلى معرفة وجوب نصب الإمام هو الشرع، ويستدل على ذلك بأن الأمة قد أجمعت على أن الإمام هو من يتولى إقامة الحدود، أو من ينيبه عنه، فقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾[النور: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، إذن فإقامة الحدود لا تكون إلا بواسطة الإمام، لذا فنصب الإمام واجب[٣].

طريق تولية الإمام:

اختلف المسلمون في طريقة تولية الإمام، فذهب الشيعة إلى أن تولية الإمام تكون بالنص[٤]، أما أهل السنة ومنهم (الأشاعرة والمعتزلة) فقالوا: تصح بالاختيار[٥]، فتولية الإمام تكون إما بالعقد والاختيار، أو النص والتعيين، أو

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ص٧٥١، ونهاية العقول ٢/ ٥٣٨.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٣٨، وراجع: محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية ص١٣١ـ ١٣٢.

(٣) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٣٩.

(٤) راجع: الجويني: الإرشاد ص٣٥٣، وغياث الأمم ص١٨، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص٣٤٩، والإيجي: المواقف ص٣٩٩، د/ مصطفى حلمي: نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة ص٣٧، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ود/ عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية ص١٨٦.

(٥) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٤٨، والبغدادي: أصول الدين ص١٤٨ =

الدعوة لمن هو من أهلها.

والذي عليه أهل السنة أنها بالاختيار[١]، ففي نظر أهل السنة الإمامة عقد بين الأمة وبين من يقع عليه الاختيار، ويتم الاختيار عن طريق أهل الحل والعقد أو أهل الصلاح والعلم[٢].

ومن الجدير بالذكر أن القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) كان يرى أن طريق تولية الإمام تكون بالاختيار، فهو يقول: «قد بينا فساد النص أولاً وآخراً، وليس بعد بطلان ذلك وبطلان قول من يقول: إنه يصير إماماً بخروجه وتصرفه، إلا ما نذهب إليه من الاختيار»[٣].

والإمامة عند الرازي تكون بالاختيار[٤]، وهو بذلك موافق لأصحابه الأشاعرة، ولجمهور المعتزلة، **وهو يرفض قول الشيعة: إن الإمامة بالنص، ويرد على أدلتهم**، ويستدل على صحة مذهبه بأن إمامة أبي بكر الصديق ﷺ كانت صحيحة، وكانت متوقفة على البيعة، وهذا ثابت، ولو كان منصوصاً عليها لكان

= والجويني: الإرشاد ص٣٥٦، والإيجي: المواقف ص٣٩٩ ـ ٤٠٠، والقاضي عبد الجبار: المغني: ٢٠/ ق١/ ٢٥٠، ٢٧٢ حيث يقول: «الصحيح أن يكون إماماً باختيار الغير وأنه يلزم قبول العقد إذا كان كامل الشرائط»، ود/ مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية ص١٢٤ ـ ١٢٥، د/ محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية ص١٨٨، ود/ محمد إبراهيم الخولي: الإمامة بين الاتباع والتقليد ص٥٦ ـ ٥٧.

(١) راجع: الجويني: غياث الأمم ص٣٠ ـ ٣١، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص٣٤٩، والإيجي: المواقف ص٤٠٠.

(٢) راجع: د/ مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية ص١٣٠.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني: ٢٠/ ق١/ ٢٧٢.

(٤) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٤١، والأربعين ص٢/ ٢٦٩، والمعالم ص١٠٢ ـ ١٠٣.

توقيفه الأمر على البيعة خطأ يقدح في إمامته، وهذا باطل، فوجب كون البيعة طريقاً صحيحاً للإمامة.

فلا نص على الإمامة لأحد[١]، ويرد الرازي على الاثني عشرية القائلين: إن الرسول الله ﷺ نص على إمامة علي رضي الله عنه بما يلي[٢]:

الأول: إن الخلافة أمر عظيم، وواقعة عظيمة يجب اشتهارها، فلو كان هناك نص عليها لأحد لعرف خبر هذا النص واشتهر، ولعرف ذلك الموافق والمخالف، فحيث لم يصل خبر هذا النص إلى أحد من الفقهاء والمحدثين، علم كذبه.

الثاني: القول: إن الرسول ﷺ نص على إمامة علي رضي الله عنه، فإنه يقال: إما أن يكون وصل إلى أهل التواتر، أو ما وصل إليهم.

والأول باطل، لأن طالبي الإمامة قلة، والباقون كانوا أكثر، وكانوا في غاية التعظيم لرسول الله ﷺ، ويعتقد الجميع أن مخالفته توجب العذاب الشديد، والإنسان بطبعه لا يلتزم العقاب العظيم من غير غرض، ولا سيما وقد وجدت أسباب أخرى لنصرة علي رضي الله عنه وهي:

١ ـ إن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في غاية الشجاعة، وأما أبو بكر رضي الله عنه كان في غاية الضعف (مذهب الرافضة).

٢ ـ إن اتباع علي رضي الله عنه في غاية الجلالة، ففاطمة رضي الله عنها والحسن والحسين رضي الله عنهما والعباس رضي الله عنهم، جميعاً كانوا معه، إضافة إلى ذلك فإن أبا سفيان كان

---

(١) راجع: المعالم ص١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢) راجع: المعالم ص١٠٣ ـ ١٠٤، وقارن مع كلام القاضي عبد الجبار: ٢٠/ ق١/ ١٢٠ ـ ١٢٩ حيث رد على كلام الشيعة بقولهم بالنص على علي رضي الله عنه.

في غاية البغض لأبي بكر رضي الله عنهم ، ولقد بالغ في حمل علي ﷺ على طلب الإمامة، وانتزاعها من أبي بكر ﷺ .

٣ ـ طلب الأنصار الإمامة لأنفسهم، فمنعهم أبو بكر ﷺ، فلو كان هذا النص موجوداً لعلي ﷺ لقالوا له: يا أبا بكر إنا أردنا أن نأخذها لأنفسنا بالظلم والغصب، فكما منعتنا عنها فنحن أيضاً نمنعك عن هذا الظلم والغصب، ونرد الحق إلى أهله، وهو علي ﷺ، فسكوت الأنصار دليل على عدم وجود هذا النص.

أما القول: إن النص موجود، لكن الرسول ﷺ لم يوصله إلى أهل التواتر بل إلى الآحاد، وهذا القول بعيد، لأن:

١ ـ قول الآحاد ليس حجة في العقليات.

٢ ـ إن هذا يجري مجرى خيانة الرسول ﷺ في مثل هذا الأمر العظيم، فثبت من كل ذلك بطلان قولهم.

الثالث: لم ينقل عن علي ﷺأنه ذكر هذا النص الذي وصفه الاثنا عشرية بأنه جلي، فلو كان هذا النص موجوداً لذكره[١].

ولا يقال: إن الشيعة يرون هذا الخبر، لأن المشهور أن ابن الراوندي (ت٢٩٨هـ) هو الذي وضع هذا الخبر، وأن الروافض والشيعة سعوا في إشهاره[٢].

وبهذه الأدلة وبغيرها أثبت الرازي عدم وجود نص بالإمامة لعلي ﷺ.

شروط الإمام:

ذهب أهل السنة إلى أن الإمامة وظيفة، لذلك اشترطوا فيها شروطاً عديدة،

---

(١) راجع: المعالم ص١٠٤.

(٢) راجع: المعالم ص١٠٤.

ومن هـذه الشروط أن يكون الإمام[1]: عاقـلاً، ذكـراً، حـراً، مسلماً، مجتهداً، شجاعاً، ذا رأي وخبرة، سليم الأعضاء، أما النسب القرشي فقد وقع فيه خلاف.

أما المعتزلة:

فقد وضـعوا عدة شروط، إذا توافرت في شخـص صـح أن يكون إمـاماً، يقول القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ): «قد ثبت أن إثبات الإمامة شرعي، فلا بد في أوصافها من أن تكون شرعية، وتحل في ذلك محل الصلاة وسائر الشرعيات التي لما كانت شرعية كانت صفاتها وشرائطها كمثل، فلا بد من الرجوع في هذه الصفات إلى الشـرع، فما ثبت بالشـرع قضي به، وما لم يثبت لم يجعل شرطاً»[2]، وهذه الشروط هي[3]:

المختلف فيها:

١ ـ أن يكون متمكناً من القيام بما فوض إليه مع السلامة والقدرة وثبات القلب.

٢ ـ أن يكون عالماً بكل ما فوض إليه على ما يجوز.

٣ ـ أن يختص بالأمانة والفضل.

٤ ـ أن يكون مقدماً في الفضل، وأن يكون من قريش.

الشروط المتفق عليها عند المعتزلة هي:

١ ـ أن يكون حراً.

---

(١) راجع: غياث الأمم ص٣٦، ولمع الأدلة ص١١٦، والمواقف ص٣٩٨، الإرشاد ص٣٦٦، ود/ محمد الخولي: الإمامة بين الاتباع والابتداع ص٣٥ ـ ٤٦.

(٢) المغني: ٢٠/ ق١/ ١٩٨.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني: ٢٠/ ق١/ ١٩٨ ـ ٢٠١، وراجع: الباحثة هيام عباس عبد العال محمود: العدل الإلهي بين الاثني عشرية ومعتزلة البصرة ص٣٦٦ ـ ٣٦٧.

٢ ـ أن يكون عاقلاً.

٣ ـ أن يكون مسلماً.

٤ ـ أن يكون عارفاً بالعادات ويرجع إلى رأي ومعرفة بالأمور.

٥ ـ أن يكون عدلاً.

ويرى القاضي عبد الجبار أن هذه الشروط متى توافرت في شخص ما، فإنه ينصب للإمامة حتى لو فقد أحد الشروط، **فيجوز تنصيب الإمام في غير قريش، إذا لم يوجد فيهم**[١].

أما الشروط التي اشترطها الرازي في الإمام فهي[٢]:

١ ـ أن يكون مجتهداً في أصول الدين وفروعه.

٢ ـ أن يكون ذا رأي ومتانة وخبرة، فيدير الحرب والسلم.

٣ ـ أن يكون شجاعاً، لا يضعف عن لقاء العدو وعن إقامة الحدود.

٤ ـ أن يكون عدلاً في الظاهر، ويدخل فيها كونه مسلماً.

٥ ـ الذكورة.

٦ ـ الحرية.

٧ ـ البلوغ.

٨ ـ العقل.

٩ ـ النسب القرشي، وقد وقع فيه خلاف.

---

(١) راجع: المغني ٢٠/ ق ١/ ٢٤١، والعدل الإلهي بين الاثني عشرية ومعتزلة البصرة ص٣٦٧.

(٢) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٤٩ ـ ٥٥٠.

واشترطت الشيعة العصمة وظهور المعجزات على يديه[1]، ورفض الرازي هذا الشرط «العصمة» وقال: **«نحن نعترف بوجود المعصوم، ولكنه هو جملة الأمة، فإنها عندنا معصومة عن الخطأ»**[2].

أما اشتراط النسب القرشي:

فهذا شرط ينبغي أن نقف معه قليلاً، فقد وقع فيه خلاف بين المسلمين، فذهب أهل السنة والجماعة، وبعض المعتزلة، وجميع الشيعة إلى وجوبه[3]، والشيعة ذهبت إلى أنه يجب أن يكون من نسل علي بن أبي طالب ﷺ، وبعضهم قال: في بني العباس، وآخرون قالوا: في بني هاشم خاصة[4]، وذهب الخوارج وبعض المعتزلة[5] إلى عدم اشتراط هذا الشرط، ومن الأشاعرة الباقلاني

---

(١) راجع: الإرشاد ص٣٦٦، غياث الأمم ص٤٨، الفرق بين الفرق ص٣٤٩، والمسايرة في علم الكلام ص١٦٩ ـ ١٧١، والبغدادي: أصول الدين ص١٤٧، والقاضي أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٢٠، تحقيق: محمد حامد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د/ عبد اللطيف العبد: دراسات في الفلسفة الإسلامية ص٦٤.

(٢) المعالم ص١٠٢.

(٣) راجع: الجويني: غياث الأمم ص٤٣ ـ ٤٤، والبغدادي: أصول الدين ص١٤٦، والفرق بين الفرق ص٣٤٩، وابن حزم: الفصل ٤/ ١٥٢، ط دار الجيل، ود/ محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص٢٩٦ ـ ٢٩٨.

(٤) راجع: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٥٢، والإرشاد ص٣٥٦، وأصول الدين ص١٤٦، ومقدمة ابن خلدون ص١٩٤، ومشكلة الحرية ص١٩٨.

(٥) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٥١، والقاضي عبد الجبار: المغني ٢٠/ ق١/ ٢٤١، وابن حزم: الفصل ٤/ ١٥٢، طبعة دار الجيل، والأسفراييني: التبصير في الدين ص١٢ ـ ١٣.

(ت٤٠٣هـ)، والجويني (ت٤٧٨هـ)، والآمدي (ت٦٣١هـ)، ذهبوا إلى إسقاط هذا الشرط[١]، قال الجويني: «ولسنا نعقل احتياج الأمة في وضعها إلى النسب، ولكن خصص الله هذا المنصب العلي، والمرقب السني بأهل بيت النبي ﷺ، فكان ذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء»[٢].

واشترط الرازي النسب القرشي[٣]، ويستدل على ذلك **بالإجماع والسنة**، **أما الإجماع**: فما ثبت بالتواتر أن الأنصار لما طلبوا الإمامة يوم السقيفة، منعهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه، لأنهم ليسوا من قريش، واشتهر هذا الأمر بين الصحابة رضي الله عنهم، ولم ينكر أحد ما ادعاه أبو بكر رضي الله عنه من اشتراط النسب القرشي، وهذا دليل على انعقاد الإجماع على هذا الشرط[٤].

* **أما السنة**: ما رواه أبو بكر الصديق رضي الله عنه وكثير من الصحابة رضي الله عنهم، أن رسول الله ﷺ قال: **«الأئمة من قريش»**[٥].

فالألف واللام للاستغراق، أي كل الأئمة من قريش، ويرى الرازي سواء

---

(١) راجع: أصول الدين ص١٤٦، الإرشاد ص٢٧٩.

(٢) الجويني: غياث الأمم ص٤٤ ـ ٤٥.

(٣) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٥٠.

(٤) راجع: السابق: نفس الصفحة.

(٥) وهو جزء من حديث رواه أحمد في المسند (٣/ ١٢٩) عن أنس رقم (١٢٣٢٩)، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه (٧/ ٤٥٢) موقوفاً على علي، وعنه مرفوعاً أيضاً كما جاء عند الحاكم في المستدرك على الصحيحين (٤/ ٨٥) وجمع ابن حجر فيه تأليفاً سماه: «لذة العيش بطرق الأئمة من قريش» (فتح الباري ٦/ ٥٣٠) جمع فيه طرق الحديث من نحو أربعين صحابياً (الفتح: ٧/ ٣٢)، والحديث وإن تكلم في بعض طرقه، إلا أن الأمة تلقته بالقبول وعملت به.

كان المراد بهذا الحديث الأمر أو مجرد الخبر، فإنه يمنع أن يكون الإمام من غير قريش، **فالحديث حجة في كون الإمام الأعظم من قريش**[١].

* واستدل أيضاً بقوله ﷺ: **«قدموا قريشاً ولا تَقَدَّموها»**[٢].

أما المخالفون: فقد احتجوا بالمنقول والمعقول على عدم اشتراط النسب القرشي[٣]: **أما المنقول**: فقوله ﷺ: **«أطيعوا السلطان ولو أمر عليكم حبشي أجدع»**[٤]، فظاهر الحديث لا يشترط النسب القرشي.

أما المعقول: احتجوا بأن الهدف والغاية من الإمامة هو قيام الإمام بمصالح الأمة، وهذا يتم دون اعتبار النسب القرشي[٥].

ويجيب الرازي عن الدليل الأول: أن كل إمام سلطان، لكن ليس كل سلطان

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٥٠.

(٢) رواه عدد من الصحابة، منهم عبدالله بن السائب عند الطبراني في الكبير، وأخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار، عن الزهري مرسلاً، وأخرجه البزار من حديث علي بن أبي طالب ﷺ وأبو نعيم في الحلية ٩/ ٦٤، وقد صححه الألباني: راجع: إرواء الغليل ٢/ ٢٩٥، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ، أخرجه: السيوطي في الجامع الصغير ٢/ ٨٦.

(٣) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٥٠.

(٤) الأحاديث الواردة في طاعة ولي الأمر كثيرة، ولكنه بهذا اللفظ غير موجود لم أعثر عليه، ولقد أورد البخاري بلفظه عن أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل حبشي كأن رأسه زبيبة» كتاب الأذان، باب إمامة العبد والموالي، وفي كتاب الأحكام، باب اسمعوا وأطيعوا... (٦/ ٢٦١١)، ومسند الإمام أحمد ٤/ ١٢٦، وما بعدها، ٥/ ١٧٩، منها: «أطعه ولو ضرب بطنك، أطعه ولو ضرب ظهرك، أطعه ولو كان عبداً أحبشياً».

(٥) راجع: نهاية العقول ٢/ ٥٥٠.

إماماً، فلا يلزم من دلالة الحديث على كون العبد الحبشي سلطاناً دلالته على كونه إماماً.

ويجيب الرازي عن الثاني: أن انقياد الناس للقرشي بسبب صلته بالرسول ﷺ يكون أتم؛ لأجل ذلك يشترط في الإمام كونه قرشياً[١].

إمامة المفضول:

هل تجوز إمامة المفضول مع وجود الفاضل أم لا؟ اختلفت الآراء في ذلك؛ فذهب فريق من المعتزلة إلى القول بإمامة المفضول مع وجود الفاضل، ومنهم «بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ وقيل: ٢١٩هـ)» وتبعه نفر كثير من عامة المعتزلة، فقد كان يرى أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، وأن الخلفاء الراشدين الثلاثة رضي الله عنهم كانوا أقل منه فضلاً.

أما الفريق الثاني فقد أنكروا ذلك، وذهبوا إلى عدم صحة إمامة المفضول مع وجود الفاضل، ومن القائلين بذلك العلاف (ت٢٣٥هـ وقيل: ٢٣٦هـ)، والنظام (ت٢٣١هـ)، وضرار[٢]، وحفص الفرد[٣]، وذهبوا إلى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان

---

(١) راجع: الرازي: نهاية العقول ٢/ ٥٥٠ وما بعدها وقارن مع: القاضي عبد الجبار: المغني ٢٠/ ق١/ ٢٣٨ ـ ٢٤١ وما بعدها، د/ فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ص٢١٢ ـ ٢١٦.

(٢) **ضرار بن عمر**: شيخ الضرارية التي نسبت إليه، ظهر ضرار في أيام واصل بن عطاء، ثم صار مجبراً، وعنه نشأ هذا المذهب، وقد وضع بشر بن المعتمر كتاباً في الرد على ضرار، راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢١٣، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٠.

(٣) **حفص الفرد**: من المرجئة، وكان من رؤساء الضرارية ويكنى أبا عمرو، وكان من أصل مصر، قدم البصرة، وناظر العلاف، وناظره الشافعي وكفره، راجع: الفرق بين الفرق ص٢١٤، والملل والنحل ١/ ٩٠.

أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ.

واختلفت آراء أهل السنة في إمامة المفضول[١]، وذهب المحققون إلى أن الاعتبار في الإمامة أن يكون الأصلح للحال، فتصح إمامة المفضول إن كان أصلح للحال لشجاعته، أو لكثرة علمه ومعرفته، أو لمحبة الناس له، أو خوفاً من الشغب وحدوث الفتن إن قدم الأفضل[٢]، وإلى هذا ذهب أهل السنة[٣]، فالإمامة تكون للأفضل، لكن في حالة الخوف من وقوع الفتنة إذا قدم الأفضل جاز في هذه الحالة إمامة المفضول[٤].

ولكن إن عقدت للمفضول دون الفاضل بغير عذر، فذهب الجمهور إلى انعقادها، أما عباد بن سليمان (ت٢٥٠هـ)، والجاحظ (ت٢٥٦هـ) فقد قالوا بعدم انعقادها، وأنها لا تنعقد إلا للأفضل[٥]، **أما الرازي فإنه لا يمانع من إمامة المفضول[٦]، لكن بشروط أن يكون هذا المفضول موصوفاً بجميع الصفات المعتبرة في الإمام، لكنه أقل درجة في هذه الفضائل من غيره، وأن يكون في تنصيب الفاضل حصول اضطراب ومشكلات وتشويش**، والمعروف أن الغاية من الإمامة هو رعاية المصالح، فإذا كانت المصالح لا تتحقق إلا بتنصيب المفضول، كان ذلك واجباً[٧]، وهو ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) حيث أجاز

(١) راجع: الجويني: غياث الأمم ص٧٧، والمواقف ص٤١٢ ـ ٤١٣.

(٢) راجع: البغدادي: أصول الدين ص١٥٥.

(٣) راجع: السابق نفس الصفحة، وشرح الطحاوية ٢/ ٦٨٩ ـ ٧٢٠.

(٤) راجع: الإرشاد ص٣٦٣، وغياث الأمم ص٧٧.

(٥) راجع: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٥١.

(٦) راجع: الأربعين ٢/ ٢٩٦، ونهاية العقول ٢/ ٥٦٣.

(٧) راجع: الأربعين ٢/ ٢٩٦.

نصب المفضول إذا كان أقوم بالإمامة من الفاضل(١).

إثبات إمامة الخلفاء الراشدين:

اهتم العلماء بإثبات صحة إمامة الخلفاء الراشدين أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم جميعاً، وهذا هو مذهب أهل السنة جميعاً(٢)، قال الأشعري (ت٣٢٤هـ) عنهـم: «وهـؤلاء هم الأئمة الأربعـة المجـمع على عدلهم وفضلهم رضي الله عنهم أجمعين»(٣).

يقول الرازي: **«الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، وبعده عمر، وبعده عثمان، وبعده علي، رضوان الله عليهم أجمعين»**(٤).

ويستدل الرازي بالقرآن والسنة والإجماع على أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ هـو أبو بكر الصـديق ﷺ، ويبـالغ في امتداحـه، ويرى أنه أفضـل الناس(٥) بعد رسول الله ﷺ.

كما يؤكد على وجوب تعظيم الأئمة الثلاثة (عمر، عثمان، علي) رضوان الله

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني: ٢٠/ ق١/ ٢٤١.

(٢) راجع: الأشعري: الإبانة ص١٦٥ ـ ١٦٧، واللمع ص١٣٠ ـ ١٣٤، والبغدادي: أصول الدين ص١٤٩ ـ ١٥٢، والفرق بين الفرق ص٣٥٠، الإرشاد ص٣٦١ ـ ٣٦٢، والغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٦٩ ـ ١٧٠، وشـرح الطحاوية ٢/ ٦٨٩ ـ ٧٢٠، ود/ مصطفى حلمي: نظام الخلافة بين السنة والشيعة ص١٣٧ ـ ١٤٥.

(٣) راجع: الإبانة ص١٦٩.

(٤) راجع: الخمسين ص٧١، وراجع: المعالم ص١٠٤ ـ ١٠٩، وراجع: نهاية العقول ٢/ ٦٠٨ وما بعدها.

(٥) راجع: المعالم ص١٠٩ ـ ١١٠.

عليهم جميعاً، ويؤكد على صحة خلافتهم جميعاً، ويدافع عنهم مما أثير ضدهم من المطاعن[1]، ويرى وجوب تعظيم الصحابة جميعاً، وإمساك اللسان عن الطعن بهم، فيقول: «والقانون المعتبر في هذا الباب أن الدلائل الظاهرة دلت على إمامتهم، وعلى وجوب تعظيمهم، وأما تلك المطاعن فهي محتملة، والمحتمل لا يعارض المعلوم، ولا سيما وقد تأكد ذلك بأن الله تعالى أكثر من الثناء على الصحابة ﷺ»[2].

كما يؤكد الرازي على صحة إمامة علي كرم الله وجهه، فأهل الحل والعقد اتفقوا على إمامته[3]، أما أعداؤه ففريقان:

الأول: وهم عسكر معاوية ﷺ، طعنوا فيه؛ لأنه لم يقم بالقصاص على قتلة عثمان ﷺ، وهذا العمل ظلم قادح في إمامته، ويرى الرازي أن شروط وجوب الاقتصاص تختلف حسب الاجتهادات، ولعل اجتهاد علي ﷺ لم يؤد إلى كونهم موصوفين بالشرائط الموجبة للقصاص.

والثاني: الخوارج، فقد طعنوا فيه لقبوله التحكيم، فهو شاك في إمامة نفسه، وهو مع شكه هذا قبل الإمامة، فيكون هذا التصرف فسقاً منه، يجيب الرازي أن علياً ﷺ لم يكن شاكاً في إمامته، لكنه قبل التحكيم؛ لأنه رأى من قومه الفشل، والضعف الإصرار ﷺ على التحكيم[4].

هذا جواب الرازي عما أثير عن إمامة علي ﷺ، أما عما أثير حول الصحابة ﷺ وما شجر بينهم، فيرى الرازي وجوب تعظيم الصحابة جميعاً، ومعهم طلحة والزبير

---

(١) راجع: نهاية العقول ٢/ ٦٠٨ ـ ٦١٨، المعالم ص١١٠.

(٢) الرازي المعالم ص١١٠.

(٣) راجع: السابق نفس الصفحة.

(٤) راجع: المعالم ص١١٠ ـ ١١١.

وعائشة رضي الله عنهم، **والواجب إمساك اللسان عن الطعن فيهم،** فالقرآن والسنة كلها دالة على وجوب تعظيمهم، أما بالنسبة للواقعة التي وقعت بينهم، فيرى الرازي أنها محتملة لوجوه كثيرة، والمحتمل لا يعارض الظاهر، وختم قوله هذا بما نقل عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه حيث قال: «**دماء طهر الله منها أيدينا، فلا نلوث بها ألسنتنا**»[1].

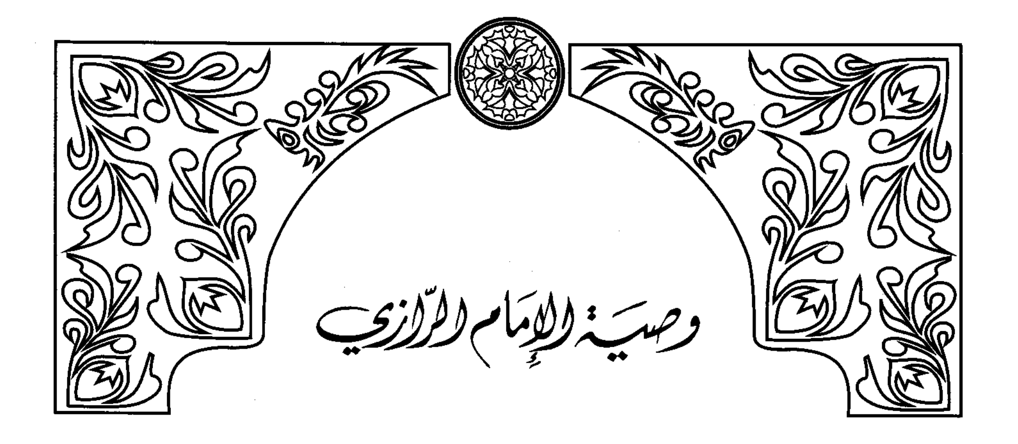
إذن فالرازي في مبحث الإمامة أشعري، وهو موافق لمذهب أهل السنة. والإمامة من المسائل المتفق عليها بين الأشاعرة والمعتزلة.

وبهذا يتم الباب الرابع والأخير من دراستنا لمنهج الإمام الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

❐ ❐ ❐

(١) السابق ص١١١، وراجع: الخمسون ص٧٢.



عندما مرض الإمام الرازي وأيقن بالموت قام بإملاء وصيته على تلميذه إبراهيم ابن أبي بكر الأصفهاني وذلك في الحادي والعشرين من المحرم سنة (٦٠٦هـ) ولأهمية ما جاء في هذه الوصية، فقد ذكرتها هنا لأنها تعبر عن «عقيدة حسنة» كما يقول ابن خلدون (ت٨٠٨)، ولعلاقتها بموضوع البحث فهي تعبر عن موقف الرازي النهائي في الكثير من القضايا والمسائل، ففي هذه الوصية سنجد تحول الرازي إلى مذهب السلف الصالح، وسنستشهد بها في أغلب المسائل التي تبحث في هذه الرسالة ونص الوصية هو على النحو الآتي[1]:

يقول العبد الراجي رحمة ربه الواثق بكرم مولاه، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، وهو في آخر عهده بالدنيا، وأول عهده بالآخرة، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاسي، ويتوجه إلى مولاه كل آبق:

إني أحمد الله تعالى بالمحامد الذي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف أوقات معارجهم، ونطق بها أعظم أنبيائه في أكمل أوقات مشاهدتهم، بل أقول كل ذلك من نتائج الحدوث والإمكان، فأحمده بالمحامد التي تستحقها ألوهيته، ويستوجبها لكمال الموهبة، عرفتها أم لم أعرفها؛ لأنه لا مناسبة للتراب مع جلال رب الأرباب، وأصلي على الملائكة المقربين، والأنبياء المرسلين، وجميع عباد الله الصالحين،

---

(١) راجع: المقدمة من كتاب التفسير الكبير للرازي ص١٧ ـ ١٩، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط٤، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، والزركان: فخر الدين الرازي ص٣٣٨ ـ ٣٤٠.

ثم أقول بعد ذلك:

أعلموا يا إخوتي في الدين، وإخوتي في طلب اليقين، أن الناس يقولون: الإنسان إذا مات انقطع تعلقه عن الخلق، وهذا العام مخصوص من وجهين:

الأول: أنه إن بقي عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء، والدعاء له أثر عند الله.

والثاني: ما يتعلق بمصالح الأطفال والأولاد والعورات وأداء المظالم والجنايات.

أما الأول: فاعلموا أنني كنت رجلاً محباً للعلم فكنت أكتب في كل شي، لا أقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أو باطلاً، غثاً أو سميناً، إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة لي، أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبره منزه عن مماثلة المتميزات والأعراض، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة، **ولقد اختبرت الطرق الكلامية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛** لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضة والمتناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن **العقول البشرية تتلاشى، وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية.**

ولهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى عليه، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض، فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد، فهو كما هو والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين، إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين فلك ما مر به قلمي، أو خطر ببالي، فأستشهد علمك، وأقول: إن علمت مني أني أردت تحقيق باطل أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله،

وإن علمت مني أني سعيت إلا في تقرير ما اعتقدت أنه هو الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصيلي، فذاك جهد المقل، فأنت أكرم من أن تضايق الضعيف، الواقع في الزلة، فأغثني وارحمني واستر زلتي، وامح حوبتي، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا ينتقص بخطأ المجرمين.

وأقول: **ديني متابعة سنة محمد سيد المرسلين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما.**

اللهم يا سامع الأصوات، ويا مجيب الدعوات، ويا مقيل العثرات، ويا راحم العبرات، ويا قيوم المحدثات والممكنات، أنا كنت حسن الظن بك، عظيم الرجاء في رحمتك، وأنت قلت: «**أنا عند ظن عبدي بي**» وأنت قلت: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾[النمل: ٦٢] وأنت قلت: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾[البقرة: ١٨٦] فهب أني ما جئت بشيء، فأنت الغني الكريم، وأنا المحتاج اللئيم.

وأعلم أنه ليس لي أحد سواك، ولا أجد محسنا سواك، وأنا معترف بالزلة والقصور، والعيب والفتور، فلا تخيب رجائي، ولا ترد دعائي، واجعلني آمناً من عقابك قبل الموت وعند الموت وبعد الموت، وسهل عليّ سكرات الموت وخفف عليّ نزول الموت، ولا تضيق عليّ بسبب الآلام والأسقام، فأنت أرحم الراحمين. وأما الكتب العلمية التي صنفتها أو استكثرت من ايراد السؤالات على المتقدمين فيها فمن نظر في شيء منها فإن طابت له تلك السؤالات، فليذكرني في صالح دعائه، على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيئ، فإني ما أردت إلا تكثير البحث، وتشحيذ الخاطر، والاعتماد في الكل على الله تعالى.

وأما المهم الثاني: وهو إصلاح أمر الأطفال والعورات، فالاعتماد فيه على الله تعالى، ثم على نائب الله «محمد»، [يريد به السلطان علاء الدين خوارزم

شاه] اللهم اجعله قرين محمد الأكبر في الدين والعلو، ألا أن السلطان الأعظم لا يمكنه أن يشتغل بإصلاح مهمات الأطفال فرأيت الأولى أن أفوض وصاية أولادي إلى (فلان) وأمرته بتقوى الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴾[النحل: ١٢٨].

ثم سرد الوصية إلى آخرها ثم قال:

وأوصيه ثم أوصيه بأن يبالغ في تربية ولدي أبي بكر، فإن آثار الذكاء والفطنة ظاهرة عليه، ولعل الله يوصله إلى خير، وأمرته وأمرت كل تلامذتي وكل من لي عليه حق، أني إذا مت يبالغون في إخفاء موتي ولا يخبرون أحداً به، ويكفنونني ويدفنونني على شرط الشرع، ويحملونني إلى الجبل المصاقب لقرية مزداخان، ويدفنونني هناك، وإذا وضعوني في اللحد قرؤوا علي ما قدروا عليه من إلهيات القرآن، ثم ينثرون التراب علي، وبعد الإتمام يقولون: يا كريم جاءك الفقير المحتاج، فأحسن إليه.

وهذا منتهى وصيتي في هذا الباب، والله تعالى الفعال لما يشاء، وهو على كل شيء قدير، وبالإحسان جدير.

وهذه الوصية استكتبها الإمام الرازي في الحادي والعشرين من شهر محرم سنة ٦٠٦هـ.





وأخيراً، وفي نهاية رحلتي مع هذه الدراسة، والتي حاولت ـ قدر استطاعتي وجهدي ـ إعطاء صورة واضحة مفصلة لآراء الإمام الرازي ومنهجه في مسائل علم الكلام، وقد خرجت من دراستي بعدة نتائج أعرضها فيما يلي:

أولاً ـ النتائج العامة:

* مكانة الإمام الرازي، وغزارة علمه، وسعة اطلاعه، وإلمامه بجميع فروع العلم في عصره، وقد وضح ذلك بعد النظر في كثرة الأقوال التي يذكرها في مؤلفاته، ولقد كان بحق إمام عصره في التفسير، والفقه، والأصول، وعلوم الفلسفة على اختلاف موضوعاتها، ولا ننسى أن نذكر أنه ساهم في الحفاظ على الفكر الأشعري وتطوره.

* اهتمام الرازي بمسائل علم الكلام، ويبدو ذلك جلياً وواضحاً من خلال مؤلفاته وآرائه، وخصوصاً فيما قدمه من تفسير للقرآن الكريم، فكان بحق تفسيراً شافياً ووافياً، وفيه من كل علم وفن، وقد قدم لنا في تفسيره هذا آراءه الكلامية متناثرة، فجاءت الرسالة لتجمعها من آرائه الأخرى في نسق كلامي واحد.

* تميز الرازي في دراسته لمختلف القضايا بأن الدراية كانت أغلب عليه من الرواية، فالنظر العقلي والقياس في الأحكام كان أغلب عليه من الاعتماد على ما يقع عليه من الأقوال.

* دقة الرازي وموضوعيته حينما يعرض أو ينقد أفكار الفرق الأخرى التي

تخالفه في المذهب أو العقيدة.

* التوسع في عرض الموضوع، والاستقصاء لكل جوانبه، والاستطراد في ذكر جميع المسائل المتعلقة به، فهو لم يكن ليقنع بالبحث السطحي، وترديد الأقوال من غير تمحيصها وبيان الصحيح من الفاسد.

* **وأهم ما يميز الرازي بأنه لم يتعصب لرأي بل كان هدفه الأسمى الحقيقة،** وسعى إليها من خلال النظر والتأمل، فوافق الأشاعرة إذا رأى أن رأيهم حق، وانتقدهم إذا رأى غير ذلك، كما وافق المعتزلة في نقاط، واختلف معهم في أخرى.

* **انتهى الرازي في أواخر حياته إلى السلف متوجاً بذلك حياة عقلية وفكرية خصبة،** مما يدل أن الإمام الرازي صاحب فكر حر، ويدل كذلك على أن الإسلام يعطي هذه الحرية للإنسان في البحث والفكر ما دام غايته الحقيقة، فلو كان الإسلام يقيد أتباعه بطرق تفكيرهم لكان الرازي أول ملتزم بذلك، ولكن الإسلام يعطي هذه الحرية، فيصدر الرازي في فكره الحر من خلال المنهج الإسلامي سواء في القرآن أو السنة.

وما أحوجنا في هذا العصر **للاقتداء بالمنهج الإسلامي** أولاً، واتباعه مثل الإمام الرازي، فتكون غاية المفكرين **الحقيقة** دون تعصب لرأي، مما يعمل على إخصاب الساحة الفكرية.

* إن التقسيم التقليدي لمن هو أشعري أو معتزلي ربما يعطي صورة غير حقيقية على التنوع في إطار الوحدة الذي تزخر به ساحة الفكر الإسلامي على امتداده، وهذا ما نجده في فكر الإمام الرازي كنموذج، فقد أطلق لعقله أن يعمل في نطاق الفكر الإسلامي، فخالف من خالف، ووافق من وافق دون تعصب، وإبراز هذه الحالة الفكرية المتكررة لنماذج من العلماء في فكرنا الإسلامي وعَدّه قدوة

ومثلاً أعلى هو الحل في رأيي للخروج من التعصب للأفكار، فالأفكار قابلة للتبدل وللتطور، وللرجوع عنها، ما دامت تعمل في نطاق عقل حر ومنفتح.

* الإمام الرازي في مجادلاته واستعراضه لحجج الخصوم والرد عليها إنما كان يتقبل الآخر الذي يخالفه، ويناقشه ويرد عليه حواراً بحوار وجدلاً بجدل، مما يثري الحياة الفكرية، ويجعل الساحة الفكرية مركزاً خصباً للحوار الذي غايته الحقيقة والوصول إليها، واتباعها دون أن يترتب على ذلك أخذ منهج ومحاولة إجبار الناس عليه، كما رأينا في محاولة المعتزلة إجبار الخصوم على اتباع منهج معين مما كان له أثره العميق على حياة الفكر والمجتمع الإسلامي إلى الآن.

ثانياً ـ نتائج البحث:

أما فيما يتعلق بالباب الأول ـ فقد خصصته لبحث مناهج البحث:

وأما أهم النتائج التي توصلت إليها في ذلك:

الفصل الأول: النظر العقلي وأحكامه، نستطيع القول: إن الرازي في مسألة النظر العقلي وأحكامه كان أشعرياً، فهو يوافق الأشاعرة بالقول **بوجوب النظر شرعاً**، غير أن العلم الحاصل عقبه ليس بالعادة (كما يقول الأشعري)، وليس بالتولد (كما يقول المعتزلة)، وإنما بطريق الوجوب لا على سبيل التولد، (ولقد سبق أن اختار هذا المذهب الباقلاني)، **وأما التقليد في المسائل الأصولية فله فيه رأيان متناقضان**، ففي كتبه الأصولية حذا حذو أصحابه المتكلمين فمنع التقليد، بينما أجازه في كتبه الأخرى، لأنه أوفق لتقرير النبي ﷺ، حيث كان يقبل إسلام من أسلم بمجرد التلفظ بكلمة الشهادة، ولم يكلفه بشيء آخر وراء ذلك.

وأما الفصل الثاني: فقد تناولت فيه موقف الرازي من حجية الدليل النقلي في العقيدة، وأهم النتائج التي رصدتها من خلاله: بالنسبة للاحتجاج بالدليل النقلي

والعقلي، فنجده يميل إلى مذهب المعتزلة، حيث يرفض الاحتجاج بالدليل النقلي إلا بعد توافر عشرة شروط، وهو يقدم العقل على النقل، وبهذا فهو يخالف الأشعري.

والخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند الرازي، بخلاف خبر الآحاد، حيث لا يفيد إلا الظن، سواء احتفّت به القرائن أم لا، وأما الإجماع فوقوعه جائز، وإذا وقع فهو حجة قطعية لا يجوز مخالفته، لكن الرازي في تناوله لمسائل العقيدة أبعد الدليل النقلي عن الاستدلال ـ كما ذكرنا ـ لتأثره **بفكرة الدور، والمعارض العقلي**، ووضع قانوناً خاصاً لتأويل الدليل النقلي، فالعقل ـ عنده ـ أصل النقل، وفي التعارض يقدم العقلي منهما.

ولا بد أن أذكر هنا أمراً مهماً، فالرازي رغم تصريحه الدائم بظنية الدليل النقلي، وبأن العقل أصل النقل، نجده كثيراً ما يعترف بمحدودية العقل، وبعجزه عن دفع الشبهات عقلاً، فيعود إلى الإقرار بأن السمع وحده هو المعول عليه، رغم أنه يبدأ الحجاج والجدال بالأدلة العقلية، ويطيل فيها، لكنه غالباً ما نجده يعترف بعدم اقتناعه بهذه الأدلة لكثرة الشبهات التي تتوارد عليها، فيعود إلى الأدلة السمعية، وكان الأولى بالرازي أن يقدم الدليل القطعي سواء أكان عقلياً أم نقلياً حتى لا يقع في التناقض والحيرة.

وأما الفصل الثالث: فقد تناولت فيه علاقة الدليل النقلي بالدليل العقلي عند الرازي، وأهم النتائج فيه:

ظهور فكرة الدور بشكل واضح وصريح عند الإمام الرازي، حيث يصرح بالقول بظنية الدليل النقلي، وبناء على ذلك ذهب إلى إقصاء الدليل النقلي عن الاستدلال به في معظم المسائل المتعلقة بالله تعالى (وجوده وصفاته)، والرازي

بهذا الموقف يوافق المذهب المعتزلي.

أما الفصل الرابع: فقد تناولت فيه صور الاستدلال الكلامية، ولقد تنوعت صور الاستدلال الكلامية التي استخدمها الرازي، فنجد ـ بالإضافة إلى الصور التي تؤدي إلى ثلج الصدر وبرد اليقين ـ صوراً أخرى ظنية الدلالة، والغاية من استخدامها مجاراة الخصوم وإلزامهم بنفس أدلتهم، وطرائقهم في البحث والاستدلال، وهو بذلك لا يختلف مع الأشاعرة والمعتزلة.

أما فيما يتعلق بالباب الثاني ـ فقد خصصته لبحث المسائل المتعلقة بالإلهيات، وقسمته إلى خمسة فصول:

أما أهم النتائج التي رصدتها من خلاله فهي:

الفصل الأول: فقد تناولت فيه الكلام عن وجود الله تعالى، وأدلته، فهو في مسألة وجود الله ومعرفته، وهل الوجود زائد على الماهية أم لا، وجدناه يميل في النهاية إلى رأي المعتزلة، فيرى أن الوجود زائد على الماهية، (مخالفاً بذلك مذهب الأشعري وجمهور أصحابه).

لكنه يعود ويتوقف، ويرى أن العقول عاجزة عن معرفة وجود الله، هل هو زائد على الماهية أم لا، يجمع الرازي في الأدلة على وجود الله تعالى بين أدلة المتكلمين جميعاً، بالإضافة إلى أدلة الفلاسفة والصوفية، لكنه يفضل طريقة القرآن.

الفصل الثاني: فقد تناولت فيه الكلام عن الأحكام العامة للأسماء والصفات.

ذهب الرازي إلى أن أسماء الله تعالى لا تنحصر في عدد معين، وأسماء الله توقيفية، وأجاز تسمية الله تعالى بخبر الآحاد، وهو بذلك متابع للأشاعرة، ولقد فرق الرازي بين الاسم والمسمى والتسمية، ورأى أنها أمور ثلاثة متغايرة، مرجحاً بذلك ما ذهب إليه الغزالي والمعتزلة.

ويرى أيضاً أن معرفة الله ممكنة، وتتم بمعرفة صفاته وأسمائه، لكن حقيقة ذاته وصفاته لا يمكن معرفتها؛ لأنه لا سمي ولا نظير له في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

أما فيما يتعلق بالصفات فنجده كواحد من الأشاعرة، فقد تابع الرازي أئمته في تقسيم الصفات إلى سلبية وإيجابية وفعلية، وأثبت الصفات السبع زائدة على الذات، ليست الذات ولا خارجة عنها، ولكنه تشكك في حصرها بسبع، فما لا دليل عليه لا يجب نفيه (عند الرازي).

ولقد غلب الدليل العقلي بالاستدلال على ما ذهب إليه في هذه المسائل، وأحياناً يقتصر عليه إلا في المسائل التي يشعر فيها بوجود مأخذ واعتراضات على الدليل العقلي، فيستدل بالنقل كما في مسألتي الكلام والرؤية، وأيضاً الوحدانية.

أما الفصل الثالث: فقد تناولت فيه الكلام عن الصفات السلبية.

يثبت الرازي الوحدانية بأدلة نقلية وعقلية، وينزه الله ﷻ عن الجسمية والمكان والجهة، وذهب إلى تأويل جميع الآيات المشتملة على ألفاظ يوحي ظاهرها بالجهة والعلو، وإثبات اليد، والعين، وغيرها، وهو بذلك يخالف الأشعري ـ شيخه ـ ويوافق المعتزلة.

وأثبت رؤية الله ﷻ في الآخرة ـ كأصحابه الأشاعرة ـ ورد على النفاة لها، ورد على المجسمة، والمعتزلة، وغيرهم، لكنه ينقد الدليل العقلي (الوجود) الذي اعتمد عليه الأشعري وأصحابه بإثبات الرؤية، ويرفض الاستدلال به، ويرى الاقتصار على الأدلة السمعية، فالوحدانية ليست من المسائل التي يمتنع فيها استخدام الدليل النقلي، (متأثراً بفكرة الدور المعتزلية).

ويخالف الرازي الأشعري في صفتي القدم والبقاء، فالبقاء عند الرازي ليس

صفة قائمة بذات الله تعالى، وإنما الله تعالى باقٍ لذاته، في حين أن مذهب الأشعري أن البقاء صفة قائمة بذاته تعالى تقتضي كونه باقياً.

الفصل الرابع: فقد تناولت فيه الكلام عن الصفات الثبوتية.

إن رأي الرازي في القدرة والإرادة لا يختلف عن الأشاعرة، لكنه ينتقد دليل الإحكام والإتقان الذي يستدل به الأشاعرة على إثبات صفة العلم، مرجحاً دليلاً آخر هو كونه تعالى قادراً، والقادر من يعمل قاصداً مختاراً، والقصد لا يكون إلا بعد العلم، فيكون عالماً.

ويتفق الرازي مع الأشاعرة في إثبات صفة الحياة لله تعالى، ويثبت الرازي كونه تعالى سميعاً بصيراً كأصحابه الأشاعرة، إلا أن الخلاف وقع بينهم في طريق إثبات هاتين الصفتين، فرأى الرازي أن الأولى الاعتماد على طريق **«الأخلق والأولى»** عوضاً عن طريق البرهان العقلي.

أما مسألة الكلام فقد جاء الرازي بمذهب جديد، حيث يرى أن الكلام نوعان نفسي ولفظي، وهما مخلوقان حادثان، فهو يخالف الأشعري بقوله بحدوث الكلام النفسي، كما يخالف المعتزلة بقوله بالكلام النفسي، ويخالف أيضاً الحنابلة لإثباته الكلام النفسي، إذن فمذهب الرازي الجديد قد خالف به كلاً من المعتزلة، والأشاعرة، والحنابلة.

الفصل الخامس: فقد تناولت فيه الكلام عن أفعال الله تعالى.

يرفض الرازي قول المعتزلة بالصلاح والأصلح وينتقده، وهو بذلك يتفق مع أصحابه الأشاعرة، كما يرفض القول بتعليل أفعال الله تعالى، فالفعل الإلهي لا يعلل لا بمصلحة، ولا بغرض، ولا يجب له علة، فالله يفعل ما يشاء، وهو المالك المتصرف في ملكه، وأفعاله كلها عدل وحكمة.

أما الباب الثالث ـ فقد خصصته للحديث عن العالم:

وأما أهم النتائج التي توصلت إليها في ذلك:

الفصل الأول: فقد تناولت فيه الكلام عن خلق العالم.

ذكر الرازي فيه الآراء في مشكلة قدم العالم أو حدوثه، مرجحاً القول بالحدوث، ولقد رفض نظرية الفيض وانتقدها، وهو بذلك يتفق مع أغلب المتكلمين سواء من الأشاعرة أم من المعتزلة، فالخلاف الحاصل في هذه المسألة قائم بين المتكلمين عامة (القائلين بالحدوث) وجمهور الفلاسفة (القائلين بالقدم).

ويرى الرازي أن القول بقدم العالم أو حدوثه لا يؤثر في التوحيد، ولا ننسى أن نذكر أنه اختار التوقف في هذه المسألة في (المطالب العالية) آخر مؤلفاته.

ويتفق الرازي مع المتكلمين بالقول بفناء العالم، فالفناء جائز عقلاً، وهو واقع شرعاً، أي يثبت الرازي وقوع الفناء استناداً إلى الأدلة السمعية.

الفصل الثاني: فقد تناولت فيه الكلام عن الجوهر الفرد وشيئية المعدوم.

أما الجوهر الفرد: فقد استقر مذهب الرازي أخيراً على القول بالجوهر الفرد، وهو رأي أكثر المعتزلة والأشاعرة، ولقد اعتمدوا على الجوهر الفرد في إثبات حدوث العالم.

وأما شيئية المعدوم: فقد لاقت هذه المسألة اهتماماً من الرازي أقل ما يوصف أنه استوفاها بحثاً، فقد حرر محل النزاع، وذكر أدلة كل فريق، مرجحاً لمذهب أصحابه الأشاعرة بأن المعدوم ليس بشيء، ويقدم الأدلة العقلية والنقلية لإثبات صحة ما ذهب إليه هو وأصحابه والأشاعرة.

الفصل الثالث: فقد تناولت فيه الكلام عن المكان، الخلاء، الزمان.

يرجح الرازي في آخر مؤلفاته مذهب أفلاطون في الزمان والمكان، فالمكان عبارة عن أبعاد موجـودة، والخلاء موجود داخل وخارج العالم، وأما فيما يتعلق بالزمـان فالرازي أيضاً يرجح مذهب أفلاطون فيـه، فيرى أن الزمان موجود قائم بنفسه كجوهر مستقل أزلي، وبذلك يخالف الرازي مذهب المتكلمين بأن الزمان لا وجود له، ويتفق مع الفلاسفة في ذلك.

الفصل الرابع: فقد تناولت فيه الكلام عن السببية.

يرفض الرازي القول بوجود علاقة ضرورية بين السبب والمسبب، ويرى أنه مجرد اقتران عادة، كما يرفض القول بوجود الوسائـط، فالله خالق كل شيء، مع تأكيده على أن القول بوجود الوسائط لا يؤثر على طلاقة القدرة الإلهية.

فموقف الرازي هذا يعد امتداداً لموقف الأشاعرة السابقين عليه كالأشعري، والباقلاني، والجويني، والغزالي.

أما فيما يتعلق بالباب الرابع: فقد خصصته لبحث المسائل المتعلقة بالإنسان:

وأما أهم النتائج التي توصلت إليها في ذلك:

الفصل الأول: فقـد تناولت فيـه الكلام عن النفس الإنسانيـة عنـد الإمـام الرازي، حيث كان متأثراً في كلامه عن النفس بالغزالي، والجويني، وأبي البركات البغدادي، وابن سينا، ولقد كان الرازي فيلسوفاً إسلامياً، واتضح ذلك من خلال المسائل المتعلقة بالنفس الإنسانية، من حيث تعريفها، ووجودهـا، وحدوثهـا، وعلاقتها بالبدن، وأحوالها، ولقد اعتمد على النظر العـقلي الحر فيمـا يعرض، بالإضافة إلى النزعة النقدية، فقد كان يحلل ويفند آراء السابقين، فلم يكن مجرد مقلد أو تابع، وإنما كان باحثاً متعمقاً.

الفصل الثاني: فقد تناولت فيه الكلام عن الجبر والاختيار:

أولاً: أفعال العباد: يذهب الرازي إلى أن الله هو خالق أفعال العباد، وهو بذلك يتفق مع أصحابه الأشاعرة، لكنه لا ينفي تأثير قدرة العبد مطلقاً، كما فعل الأشعري، بل نجده يجعل للقدرة الحادثة مع الدواعي مدخلية في التأثير، إلا أن الفعل عند ذلك واجب الحصول، وهذا يعني القول بالجبر، أو نوع خاص من الجبر، فيكون الإنسان مجبوراً في صورة مختار، ويذكر العديد من الأدلة النقلية والعقلية بإثبات صحة ما ذهب إليه، فالفعل واجب الوقوع عند حصول القدرة والداعية، وإن كان الأشاعرة يقولون بالكسب، ويرفضون الجبر، لكن الرازي لم يتحرج من التصريح بالجبر، وهو يرفض قول المعتزلة بالحرية الإنسانية، وأن الإنسان خالق لأفعاله وموجدها ومحدثها على الحقيقة لا على المجاز.

ويتسم موقف الرازي هذا بالغرابة، فمنهجه العقلي الذي سار عليه في دراسته لجميع المسائل كان يحتم عليه القول بالحرية الإنسانية، لا بالجبر.

ثانياً: القدرة الإنسانية: يخالف الرازي الأشاعرة والمعتزلة في نفس الوقت، فيرى أن القدرة قبل الفعل صالحة للضدين، (وهو بهذا القول يتفق مع المعتزلة)، وأنها مع الفعل لا تصلح للضدين (وهو بهذا الرأي متابع للأشعري)، ومسألة القدرة الإنسانية من المسائل التي حاول فيها الرازي أن يوفق بين رأي كل من الأشاعرة والمعتزلة.

ثالثاً: التكليف بما لا يطاق: تابع الرازي الأشاعرة بجواز التكليف بما لا يطاق.

رابعاً: التحسين والتقبيح: يعد الرازي أول من صرح بالتحسين والتقبيح العقليين، فالفعل قد يقبح أو يحسن حسب الوجوه التي يقع عليها، وهو بذلك يتفق مع متأخري المعتزلة (كالقاضي عبد الجبار)، ويخالف شيخ مذهبه الأشعري.

وأما الفصل الثالث: فقد تناولت فيه الكلام عن النبوات.

ويمكن استخلاص النتائج التالية:

* ذهب الرازي ـ في آخر رأي له ـ إلى القول: إن النبوة جائزة من الله تعالى، ولا تجب عليه، وهو بذلك متابع للأشاعرة، ومخالف للمعتزلة.

* النبوة عند الرازي هبة من الله سبحانه وتعالى، واصطفاء، وليست اكتساباً، وهو مذهب سائر المتكلمين.

* يثبت الرازي النبوة عن طريق المعجزات، وأيضاً عن طريق النظر إلى سيرة النبي ﷺ وأحواله الشريفة، وقدرته على تكميل الناقصين، وهو بذلك يتفق مع المعتزلة، في حين أن جمهور الأشاعرة يثبتون النبوات عن طريق المعجزات فقط، ويثبت الرازي نبوة سيدنا محمد ﷺ بثلاثة طرق: الأول: ادعاء النبوة وظهور المعجزات على يده، الثاني: الاستدلال بأخلاق الرسول ﷺ، وأفعاله، وسيرته، (وهو طريق الجاحظ، والغزالي)، وهو ما فضله الرازي أخيراً، الطريق الثالث: البشارات في الكتب الإلهية السابقة.

* يثبت الرازي المعجزات عامة كما يثبت معجزة القرآن الكريم، ويرى أن وجه إعجاز القرآن يرجع إلى الفصاحة، وبذلك يتفق مع القاضي عبد الجبار.

* المفاضلة بين الملائكة والأنبياء: الرأي الذي انتهى إليه الرازي هو القول بأن الملائكة أفضل من الأنبياء، وبذلك يكون موافقاً لما ذهب إليه المعتزلة، ومخالفاً في الوقت نفسه لجمهور الأشاعرة.

* أما فيما يتعلق بالمفاضلة بين الأنبياء فيذهب الرازي إلى القول بتفضيل سيدنا محمد ﷺ على سائر الأنبياء، ويستدل على ذلك بأدلة عقلية ونقلية.

* أما فيما يتعلق بالعصمة فيرى الرازي أن الأنبياء معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر عمداً، أما على سبيل السهو فهو جائز، ومع قوله بجواز السهو، إلا أننا نجده يؤكد على عدم صدور الذنب عنهم ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ حال النبوة ألبتة، لا الكبيرة ولا الصغيرة.

* يثبت الرازي القول بالكرامات ـ كأصحابه الأشاعرة ـ مخالفاً بذلك ما ذهب إليه بعض المعتزلة من القول بإنكارها.

الفصل الرابع: فقد تناولت فيه الكلام عن البعث والسمعيات عند الإمام الرازي.

* يثبت الإمام الرازي البعث بالجسد والروح، ويرد على الفلاسفة المنكرين لبعث الأجساد، والقائلين بالبعث الروحي عقلاً ونقلاً، ويثبت وقوع البعث بالأدلة النقلية والعقلية، وأضاف دليل العلم الضروري بأن الرسول أخبر به.

* يثبت الإمام الرازي السمعيات (عذاب القبر ـ الجنة والنار ـ الشفاعة ـ الميزان. . .) بالأدلة النقلية، ويرى أنها ممكنة عقلاً، فهو يتفق مع الأشاعرة في إثبات عذاب القبر، (والمعتزلة أيضاً يقولون بعذاب القبر)، وفي أن كون الجنة والنار مخلوقتان الآن، (وهو بذلك يخالف جمهور المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن الجنة والنار غير مخلوقتين الآن)، ويذهب الرازي إلى أنهما لا يفنيان، ويتفق مع الأشاعرة بأن الميزان حق، والصراط حق، وأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين ولأصحاب الكبائر، وبذلك يكون مخالفاً للمعتزلة.

الفصل الخامس: فقد تناولت فيه الكلام عن الإيمان والإمامة، ويمكن استخلاص النتائج التالية.

* يتابع الإمام الرازي في مبحث (الإيمان وبعض متعلقاته) أصحابه الأشاعرة

فيه، فيرى أن بيـن الإيمـان والإسلام عمـوماً وخصوصـاً، وأن الإسـلام أعم من الإيمان، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً.

* وأما حقيقة الإيمان عنده فهي التصديق (نفس رأي الأشاعرة).

* أما فيما يتعلق بزيادة الإيمان ونقصانه فالرازي ينفي القول بزيادة الإيمان ونقصانه، ويحاول أن يوفق بين الآراء في هذه المسألة، فيقول: إن الأعمال ثمرات التصديق، فكل ما يدل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان يصرف إلى أصل الإيمان، وما يدل على أن الإيمان قابل للزيادة والنقصان يصرف إلى الإيمان الكامل.

* يرى الرازي أن الخـلاف في مسـألة الاستثنـاء في الإيمـان، هو خـلاف لفظي، ويحاول التوفيق بين الآراء.

* أمـا حكم مرتكب الكبيرة فيذهب الرازي إلى أن من مـات على الإيمان دخل الجنة، فهو يتفق مع الأشاعرة في أن مرتكب الكبيرة في الدنيا مؤمن، عاصٍ تجري عليه أحكام المؤمنين، أما في الآخرة فهو تحت مشيئة الله ﷻ إن شاء غفر له أو عذبه، لكن مآله في الخاتمة إلى الجنة.

* أما فيما يتعلق بالإمامة: يتعرض الرازي لبحث الإمامة ويذهب إلى القول بوجوبها، وأن الشرع هو الطريق لمعرفة وجوب نصب الإيمان، وأنها ـ أي الإمامة ـ تكون بالاختيار، ويشترط عدة شروط للإمام، منها اشتراط النسب القرشي، وتكلم عن أحكام الإمامة، وأثبت صحة إمامة المفضول مع وجود الفاضل بشروط، منها أن يكون المفضول موصوفاً بجميع الصفات المعتبرة في الإمام، لكنه أقل درجة في هـذه الفضـائل من غيـره، وأن يكون في تنصـيب الفاضـل حصـول اضـطرابات ومشكلات، وهو ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار أيضاً، وأثبت صحة إمامة الخلفاء الراشـدين، وبين أن أفضليـتهم حسب ترتيبـهم، ويرى وجـوب تعظيم الصحابة

جميعاً، وإمساك اللسان عن الطعن بهم، ويختم كلامه بقول سيدنا عمر بن عبد العزيز ﵁: **(دماءٌ طهر الله منها أيدينا، فلا نلوث بها ألسنتنا)**، وبذلك يكون الرازي متابعاً لمذهب أهل السنة والجماعة، والإمامة من المسائل التي اتفق فيها المعتزلة والأشاعرة.

* وخلاصة القول: إن الإمام الرازي لم يكن أشعرياً بالمعنى التقليدي، بل كان مدرسة متطورة في مذهب الأشعري وسائر الأشاعرة السابقين عليه، فهو وإن كان أشعرياً إلا أنه يعد مجدداً في المذهب وليس مقلداً.

ومما قد يؤخذ على الرازي:

* صعوبة أسلوبه في تناوله لأغلب القضايا، وغموض بعض الأدلة.

* إيراد شبهات الخصوم بإسهاب شديد، والرد عليها باختصار شديد، الأمر الذي قد يوقع القارئ في الظن بأن الشبهات هي قول الرازي.

* أيضاً يذكر الرازي الكثير من الشبهات حتى على رأيه هو، مما يوحي بعدم اقتناعه بالأدلة المذكورة.

* **توصيات البحث:**

أولاً: التأسي بالإمام الرازي في تطويره للمذهب لحاجة عصره، وما أحوجنا اليوم إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية، لإبطال التيارات الفكرية الحديثة المناوئة للإسلام عن طريق استخدام الفكر الديني الصحيح.

ثانياً: تجديد علم الكلام وعدم الوقوف عند عصر الرازي والإيجي، بل ينبغي لطلاب العلم الشرعي عامة وعلم الكلام خاصة أن يطلعوا على مشكلات عصرهم، وما تتعرض له عقيدتهم من أخطار، ويساهموا في حلها، والدفاع عن الإسلام قولاً وعملاً.

ثالثاً: كما أوصى بالاهتمام بغرس العقيدة الصحيحة في نفوس أطفالنا، وشبابنا، حتى يقفوا على حقائق الإسلام الراسخة باستمرارها جنباً إلى جنب مع مراحل دراستهم، وعدم إقصاء المناهج الدينية عن المقررات الدراسية، وخصوصاً في المرحلة الجامعية للكليات غير متخصصة.

وفي نهاية المطاف أرجو من الله تعالى أن أكون قد وفقت في عرض هذا الموضوع بما يحقق الهدف، وأن ينفع به المسلمين، آملاً أن يكون هذا العمل في صحيفة حسناتي يوم الدين، وأن يغفر الله تعالى لي ما أخطأت فيه، وما قدمت وما أخرت، فإن أصبت الهدف فهذا ما أحمد الله عليه، ولله وحده المن والفضل، وإن أخطأت فحسبي أني اجتهدت، وأرجو أن لا أحرم أجر من اجتهد، وأختم كلامي بما ذكره **الشيخ خليل** في مقدمة مختصره: «ثم أعتذر لذوي الألباب من التقصير الواقع في هذا الكتاب، وأسأل بلسان التضرع والخشوع، ولسان التذلل والخضوع؛ أن ينظر بعين الرضا والصواب، فما كان من نقص كملوه، ومن خطأ أصلحوه، فقلما يخلص مصنف من الهفوات، أو ينجو مؤلف من العثرات»[1].

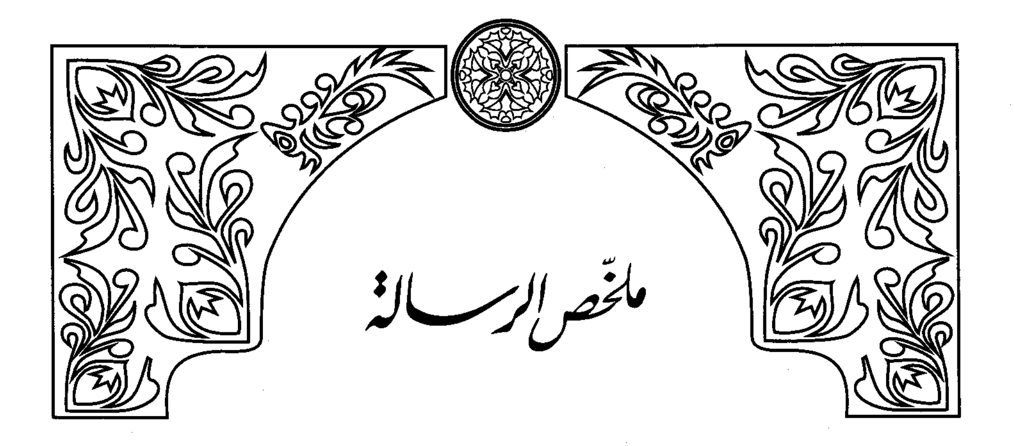
«فرحم الله الإمام فخر الدين الرازي رحمة واسعة، وجازاه بالإحسان إحساناً، وعن التقصير غفراناً»، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

❑ ❑ ❑

---

(١) الشيخ: خليل بن إسحاق المالكي (ت٧٦٩هـ): مختصر خليل ص٤ ـ ٥، صححه وعلق عليه: الشيخ طاهر أحمد الزاري، الناشر عيسى البابي الحلبي وشركاه.





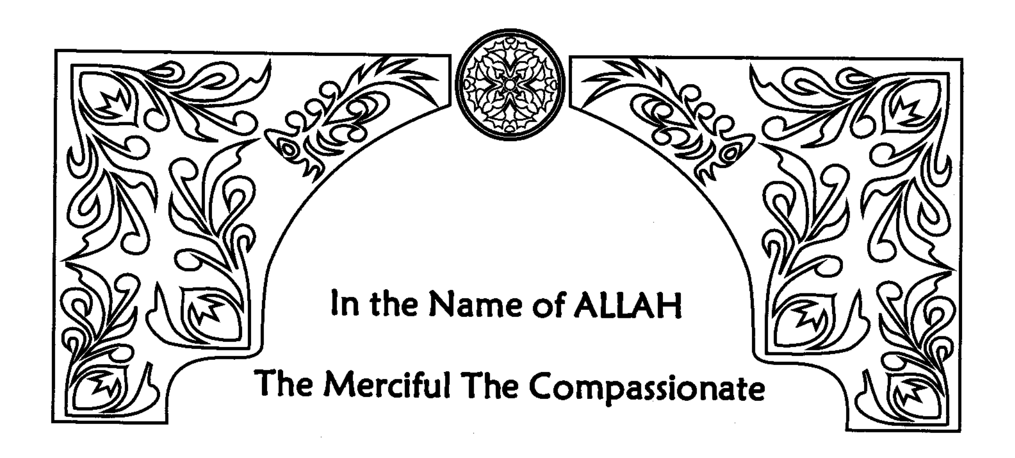
ملخص الرسالة

تعرض هذه الرسالة لمنهج الإمام الرازي (ت٦٠٦هـ) بين الأشاعرة والمعتزلة، وقد قسمت الرسالة إلى أربعة أبواب ومقدمة وخاتمة.

تكلمت في الباب الأول عن **«مناهج البحث عند الرازي»**، حيث عرضت لموقف الرازي من النظر العقلي وأحكامه، وموقفه من حجية الدليل النقلي في العقيدة وعلاقته بالدليل العقلي، وفكرة الدور ونتائجها، ثم تعرضت للحديث عن صور الاستدلال الكلامية، أما الباب الثاني فقد جاء بعنوان **«الإلهيات»**، خصصته للحديث عن وجود الله، وصفاته السلبية والثبوتية، وأفعاله ﷻ، أما الباب الثالث فجاء بعنوان **«العالم»** عرضت فيه للكلام عن خلق العالم وفنائه، وشيئية المعدوم، ونظرية الجوهر الفرد، والزمان والخلاء والمكان، ثم ختمته بالحديث عن السببية وفكرة العادة. ثم جاء الباب الرابع والآخير بعنوان **«الإنسان»** فعرضت فيه للكلام عن النفس الإنسانية، والنبوات، والجبر والاختيار، والإيمان وبعض متعلقاته، ومنهج الرازي في إثبات السمعيات، وفي **الختام عرضت لرأيه في الإمامة وشروطها**.

❑ ❑ ❑





This thesis is submitted for a doctorate degree in Islamic Philosophy and entitled "**Imam Fakhr El _ din El _ Razi's Methodology on Ashaara and Mutazela**".

The thesis comprised the following parts:

Part (1): Methodology:

Chapter (1) _ El _ Razi's attitude towards the significance of rationalism in cognizance of God . The first duties of the obliged person and the weigh of the tradition on belief in God.

Chapter (2) _ El _ Razi's attitude towards credibility of the traditional evidence in faith [Credibility of Koran, Sunna and Consensus].

Chapter (3) _ El _ Razi's view on the relation betweeb traditonal and rational evidences.

Chapter (4) _ El _ Razi's attitude towards scholastic reasoning such as sgllogism, obligations and induction.

Part (2) : Divinities:

Chapter (1) _ The existence of God.

Chapter (2) _ The general rules of names and attributes of God.

Chapter (3) _ The negative attributes (monothesim, infalliability from embodiment, place and being seen).

Chapter (4) _ The constant attributes [ideal, capable, knowledgeable, wishful, alive and all _ hearing].

Chapter (5) _ Acttions of God:

A _ righteousness and the more virtuous.

B _ the wisdom and justification.

Part (3) : The Universe:

Chapter (1) _ Creation of the Universe.

Chapter (2) _ The essence.

Chapter (3) _ Time, space and place.

Chapter (4) _ Causality and the idea of convention.

Part (4) : The man:

Chapter (1) _ The human soul and its conditions.

Chapter (2) _ Fatalism and Freedom of choice.

Chapter (3) _ Prophetnesses.

Chapter (4) _ **El _ Razi's** view on Resurrection and Acoustics.

Chapter (5) _ **El _ Razi's** view on belief, and imamate.

The Conclusion: includes the summary and the outcomes of the research.

At last thanks to our God





أولاً ـ القرآن الكريم.

ثانياً ـ مؤلفات الإمام الرازي (فخر الدين بن عمر المتوفى ٦٠٦هـ):

١ ـ **إثبات وجود الله**، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، الناشر مكتبة مدبولي الصغير، ط١، ٢٠٠١م.

٢ ـ **الأربعين في أصول الدين**، مكتبة الكليات الأزهرية.

٣ ـ **أساس التقديس**، تحقيق: الدكتور/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤ ـ **أسرار التنزيل وأنوار التأويل**، تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة، والشيخ عبد المنعم فرج درويش، دار ركابي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.

٥ ـ **الإشارة في علم الكلام**، معهد المخطوطات العربية، رقم (٢٠) توحيد وملل ونحل.

٦ ـ **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ومعه كتاب المرشد الأمين، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٨م.

٧ ـ **التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٤، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٨ ـ **خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة**، تحقيق: أ. د/ أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، الأزهر، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.

٩ ـ **شرح عيون الحكمة**، تحقيق: د/ أحمد حجازي أحمد السقا، مكتبة الأنجلو المصرية (القاهرة).

١٠ ـ **الشفاعة العظمة**، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

١١ ـ **عجائب القرآن**، تحقيق: الشيخ خليل إبراهيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

١٢ ـ **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، تحقيق: د/ أحمد حجازي أحمد السقا، دار الجيل، بيروت.

١٣ ـ **لباب الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٦م.

١٤ ـ **لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات**، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٥ ـ **المباحث المشرقية**، مطبوع في حيد آباد، ١٣٤٣هـ.

١٦ ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (د. ت)، وطبعة أخرى: تحقيق: د/ حسين آتاي، مكتبة دار التراث، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

١٧ ـ **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: د/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٨ ـ **المسائل الخمسون**، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، مصر، ط١، ١٩٨٩م.

١٩ ـ **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٢٠ ـ **المعالم في أصول الدين**، تحقيق: د/ أحمد عبد الرحيم السايح، د/ سامي عفيفي حجازي، مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٠م، وطبعة أخرى راجعها وقدم لها: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية (د. ت).

٢١ ـ **المعالم في علم أصول الفقه**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة، القاهرة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٢ ـ **الملخص في المنطق والحكمة (مخطوط)**، مكتبة مجلس شورى إيران، برقم ٨٢٧، وله

صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم ٣٢٨ إيران.

٢٣ ـ **مناظرات الفخر الرازي في بلاد ما وراء النهر**، حيدر آباد، ١٣٥٥هـ.

٢٤ ـ **مناقب الإمام الشافعي**، ط١، القاهرة، ١٢٧٩هـ.

٢٥ ـ **النبوات**، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د. ت).

٢٦ ـ **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، تحقيق: د/ محمد صغير حسن المعصومي، مطبوعات: معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان، (د. ت).

٢٧ ـ **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٩م.

* * *

ثالثاً ـ المصادر والمراجع الأخرى:

* **الآمدي (سيف الدين، علي بن أبي علي، ت٦٣١هـ):**

٢٨ ـ **أبكار الأفكار**، تحقيق: د/ أحمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، مركز تحقيق التراث ط: ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢٩ ـ **غاية المرام**، تحقيق: د/ حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٧١م.

٣٠ ـ **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، تحقيق وتقديم: د/ حسن الشافعي، الناشر مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

* **الدكتور/ إبراهيم عاتي:**

٣١ ـ **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ١٩٩٣م.

٣٢ ـ **الزمان في الفكر الإسلامي**، توزيع مجد (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

* **د/ إبراهيم مدكور:**

٣٣ ـ **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، دار المعارف، مصر، ط٣.

* إبراهيم الموسوي الزنجاني:

٣٤ ـ عقائد الإمامية الإثني عشرية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٢، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

* الأتابكي (جمال الدين بن المحاسن يوسف بن تغري بردي، ت٨٧٤هـ):

٣٥ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة (د. ت).

* ابن أبي أصيبعة:

٣٦ ـ عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، المطبعة الأهلية بمصر ١٢٩٩هـ.

* أحمد أمين:

٣٧ ـ ضحى الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٣٥٣هـ.

٣٨ ـ ظهر الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط: ١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م.

* أحمد بن حنبل (الإمام أحمد، أبو عبدالله الشيباني، ت٢١٤هـ):

٣٩ ـ الرد على الجهمية، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام والمذاهب الهدامة: د/ عبد الرحمن عميرة، دار اللواء، الرياض، ط: ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

٤٠ ـ مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة (د. ت)، وطبعة دار إحياء التراث العربي، وطبعة أخرى ط القاهرة، ١٣١٣هـ.

* أحمد عبدالله عارف:

٤١ ـ الصلة بين الزيدية والمعتزلة، (دراسة كلامية مقارنة لآراء الفرقتين)، تقديم: محمد عمارة دار آزال للطباعة والنشر، بيروت، والمكتبة اليمنية صنعاء، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

* د/ أحمد محمد جاد:

٤٢ ـ دراسات في علم الكلام، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

* د/ أحمد محمد صبحي:

٤٣ ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، دار المعارف، مصر، ط٢.

٤٤ ـ في علم الكلام، دار الكتب الجامعية، ط٢، ١٩٧٦م.

* أحمد علي ليلة:

٤٥ ـ المعجزة بين المثبتين والنافين، ط١، ٢٠٠٠م (بدون ناشر).

* د/ أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد:

٤٦ ـ رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها، مطبعة جامعة أم القرى، السعودية، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

* أرسطو:

٤٧ ـ النفس، ترجمة: د/ أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، وترجمة: د/ عبد الرحمن بدوي، ط بيروت.

* الأسفراييني (أبو مظفر الأسفراييني المتوفى ٤٧١هـ):

٤٨ ـ التبصير في الدين، تعليق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م.

* الإسنوي:

٤٩ ـ طبقات الشافعية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

٥٠ ـ نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت.

* د/ إسماعيل منصور جودة:

٥١ ـ عقيدة الإيمان بالبعث، دار الطيف للمطبوعات، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، مصر الجديدة.

* الأشعري (أبو الحسن الأشعري، ت٣٢٤هـ):

٥٢ ـ الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: عباس صباغ، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٥٣ ـ رسالة أهل الثغر، تحقيق: الدكتور/ محمود السيد الجليند، مطبعة التقدم (د. ت).

٥٤ ـ اللمع، صححه وعلق عليه: الدكتور/ حمودة غرابة، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

٥٥ ـ **مقالات الإسلاميين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

* **الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد، ت٥٠٢هـ):**

٥٦ ـ **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده، مصر (د. ت).

* **أفلاطون:**

٥٧ ـ **الجمهورية**، ترجمة: د/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ١٩٦٨م.

٥٨ ـ **محاورات أفلاطون**، ترجمة: د/ نجيب محمود، الهيئة المصرية للكتاب، ط: ٢٠٠١م.

* **د/ أميرة مطر:**

٥٩ ـ **إقليدس الميجاري**: معجم أعلام الفكر الإنساني، تصدير: د/ إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٤م.

* **الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن أحمد المتوفى ٧٥٦هـ):**

٦٠ ـ **المواقف في علم الكلام**، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٥هـ، ويوجد طبعة أخرى، مكتبة المتنبي، القاهرة، (د. ت).

* **الباجوري (إبراهيم بن محمد بن أحمد، ت١٢٧٧هـ):**

٦١ ـ **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٣٩م.

* **الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب المتوفى ٤٠٣هـ):**

٦٢ ـ **إعجاز القرآن**، علق عليه: أبو عبد الرحمن صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٦٣ ـ **الإنصاف**، تحقيق: الشيخ زاهد الكوثري، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٦٤ ـ **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق: د/ عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة ١٤١٣هـ.

٦٥ ـ **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ضبطه وعلق عليه: محمود محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي (د. ت).

٦٦ ـ **نكت الانتصار لنقل القرآن**، تحقيق: د/ محمد زغلول سلامة، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧١م.

* **البخاري (الحافظ، أبو عبدالله، محمد بن إبراهيم بن إسماعيل، ت٢٥٦هـ):**

٦٧ ـ **صحيح البخاري**، تحقيق: د/ مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٦٨ ـ **كشف الأسرار**، دار الكتاب العربي، ١٣٩٤م.

* **البغدادي (إسماعيل باشا البغدادي):**

٦٩ ـ **هدية العارفين**، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار العلوم الحديثة، بيروت، ١٩٨٠م، وطبعة استنابول ١٩٥٥م.

* **البغدادي (أبو بكر أحمد عبد القادر عطا، ت٤٦٣هـ):**

٧٠ ـ **تاريخ بغداد**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

* **البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر المتوفى ٤٢٩هـ):**

٧١ ـ **أصول الدين**، طبعة منقحة بإشراف مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٧٢ ـ **الفرق بين الفرق**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، وطبعة أخرى.

* **أبو بكر الرازي:**

٧٣ ـ **رسائل فلسفية**، ط١، بيروت ١٩٧٣م.

* **أبو بكر الرازي:**

٧٤ ـ **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٥م.

* **البياضي (كمال الدين أحمد بن حسن، من علماء القرن الحادي عشر الهجري):**

٧٥ ـ **إشارات المرام من عبارات الإمام**، حققه وعلق عليه: يوسف عبد الرازق، مكتبة ومطبعة

مصطفى البابي الحلبي، وأولاده، مصر، الطبعة الأولى ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.

* د/ بيينس:

٧٦ - **مذهب الذرة عند المسلمين**، ترجمة: د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، الناشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

* **البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين المتوفى ٤٥٨هـ):**

٧٧ - **الأسماء والصفات**، تحقيق: الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، طبعة أخرى... تعليق: الشيخ زاهد الكوثري، دار إحياء التراث العربي.

٧٨ - **الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٧٩ - **السنن الكبرى**، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٨٠ - **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٨١ - **دلائل النبوة**، علق عليه: الدكتور/ عبد المعطي قلعجي، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

* **الترمذي (أبو عيسى، محمد بن عيسى المتوفى ٢٧٩هـ):**

٨٢ - **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

* **التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر المتوفى ٧٩٣هـ):**

٨٣ - **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: الدكتور/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، وطبعة المثنى، بغداد، ط: ١٣٢٦هـ.

٨٤ - **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩م.

* **التهانوي (محمد بن علي المتوفى ١١٥٨هـ):**

٨٥ - **كشاف اصطلاحات الفنون**: شركة الخياط للكتب والنشر، بيروت، لبنان (د. ت).

* ابن تيمية (أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم، ت٧٢٨هـ):

٨٦ ـ **الاحتجاج بالقدر**، مكتبة أنصار السنة المحمدية، ط: ١٩٦٢م.

٨٧ ـ **الإيمان**، علق عليه وصححه: جماعة من العلماء، بإشراف الناشر، دار ابن خلدون، الإسكندرية (د. ت).

٨٨ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي حسن ناصر وآخرين، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.

٨٩ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، تعليق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، وطبعة أخرى: تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: ١٩٨٠م.

٩٠ ـ **دقائق التفسير**، جمع وتقديم وتحقيق: أ. د/ محمد السيد الجليند، دار الأنصار، مصر، ط١، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٩١ ـ **الرد على المنطقيين**، دار المعرفة، بيروت.

٩٢ ـ **الرسالة التدمرية**، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٤، ١٤٠٨هـ.

٩٣ ـ **رسالة في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى**، تحقيق: د/ محمد زينهم، دار الرشاد، مصر، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٩٤ ـ **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق: إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

٩٥ ـ **الصفدية**، الناشر مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤٠٦هـ.

٩٦ ـ **الفتوى الحموية الكبرى**، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر (د. ت).

٩٧ ـ **الفرقان بين الحق والباطل**، ط١، الإسكندرية، ١٩٨١م.

٩٨ ـ **مجموع الفتاوى**: جمع وترتيب: عبد الرحمن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مطابع الرياض، ط١، ١٣٨١هـ.

٩٩ ـ **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ.

١٠٠ ـ **النبوات**، بيروت، ط: ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

١٠١ ـ **نقض تأسيس الجهمية**، تصحيح وتكميل وتعليق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط١، ١٣٩١هـ.

* **الجاحظ (أبو عثمان، عمرو بن بحر، ت٢٥٥هـ):**

١٠٢ ـ **المختار في الرد على النصارى**، تحقيق ودراسة: د/ محمد عبدالله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

١٠٣ ـ **المختار من مسائل الجاحظ على هامش الكامل للمبرد**، اختيار الإمام عبيدالله بن حسان، القاهرة ١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م.

* **الشيخ جاسم بن محمد مهلهل الياسين:**

١٠٤ ـ **الجداول الجامعة في العلوم النافعة**، مؤسسة الكلمة للنشر والتوزيع، الكويت، ط٣، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

* **الجرجاني (علي بن محمد، ت٨١٦هـ):**

١٠٥ ـ **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الريان للتراث (د. ت).

١٠٦ ـ **شرح المواقف**، مطبعة السعادة، ط١، ١٩٠٧م، وطبعة أخرى الناشر: انتشارات الشريف الرضي، مطبعة أمير ـ قم، إيران، ط٢، ١٤١٥هـ.

* **د/ جلال موسى:**

١٠٧ ـ **نشأة الأشعرية وتطورها**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: ١٩٨٢م.

* **د/ جمال رجب سيدبي:**

١٠٨ ـ **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية** (دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا)، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٠٩ ـ **نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٠م.

* **د/ جمال المرزوقي:**

١١٠ ـ **ملامح من حوار متكلمي وفلاسفة المسلمين**، دار الهداية للطباعة والنشر، مصر، ط٤، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

* **ابن الجوزي (جمال الدين، أبو الفرج، عبد الرحمن بن الجوزي، ت٥٩٧هـ):**

١١١ ـ **دفع شبهه التشبيه**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١١٢ ـ **زاد المسير**، تحقيق: محمد عبد الرحمن عبدالله، دار الفكر، ١٤٠٧هـ.

١١٣ ـ **صفة الصفوة**، تحقيق: أبي علي مسلم الحسيني، مكتبة الإيمان، المنصورة.

* **الجويني (إمام الحرمين، عبد الملك بن عبدالله بن يوسف، ت٤٧٨هـ):**

١١٤ ـ **الإرشاد**، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١١٥ ـ **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: الدكتور/ عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١١٦ ـ **الشامل في أصول الدين**، وضع حواشيه: عبدالله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١١٧ ـ **العقيدة النظامية**، تحقيق: زاهد الكوثري، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

١١٨ ـ **غياث الأمم في إلتياث الظلم**، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١١٩ ـ **الكافية في الجدل للجويني**، تحقيق: الدكتورة/ فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

١٢٠ ـ **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تحقيق: الدكتورة/ فوقية حسين محمود، وراجعه: الدكتور/ محمود الخضيري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

* **الحاكم الجشمي (أبو سعد الحسن الجشمي البيهقي المتوفى ٤٩٤هـ):**

١٢١ ـ **شرح عيون المسائل**، ضمن مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية.

* حاجي خليفة (مصطفى بن عبدالله القسطنطيني، ت١٠٦٧هـ):

١٢٢ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، لبنان.

* ابن حبان (محمد بن حبان التميمي البستي المتوفى ٣٥٤هـ):

١٢٣ ـ الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

١٢٤ ـ كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط١، ١٣٩٦هـ.

* ابن حجر (أبو الفضل، أحمد بن علي ت٨٥٢هـ):

١٢٥ ـ تقريب التهذيب، مطبوع في هامش (التذكرة للحسيني)، تحقيق: أ/ رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٩٧م.

١٢٦ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط٢، ١٩٧٢م.

١٢٧ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

١٢٨ ـ لسان الميزان، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٢٩ ـ نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: د/ نور الدين العتر، مطبعة الصباح، ط٢، ١٩٩٣م.

* ابن حزم (أبو محمد، علي بن أحمد، ت٤٥٦هـ):

١٣٠ ـ الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٣١ ـ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق: د/ إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة ١٩٥٩م.

١٣٢ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: الدكتور/ محمد إبراهيم نصر،

والدكتور/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، وطبعة أخرى، مطبعة الخانجي، مصر، ط١، ١٣٢٠هـ.

١٣٣ ـ **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م.

*** د/ حسن إبراهيم حسن:**

١٣٤ ـ **تاريخ الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٦٧م.

*** الدكتور/ حسن الشافعي:**

١٣٥ ـ **الآمدي وآراؤه الكلامية**، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٣٦ ـ **لمحات من الفكر الكلامي**، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٣٧ ـ **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، المطبعة الفنية، الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

*** أبو الحسين البصري (محمد بن علي بن الطيب البصري المتوفى ٤٣٦هـ):**

١٣٨ ـ **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حميد الله، بتعاون أحمد بكير، وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

*** الحسيني (أبي المحاسن محمد بن علي العلوي، ت٧٦٥هـ):**

١٣٩ ـ **التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة**، تحقيق: أ/ رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٩٧م، وفي هامشه/ ذكر لأقوال ابن حجر من كتابه: تقريب التهذيب.

*** الحصني (تقي الدين، أبو بكر بن محمد المتوفى ٨٢٩هـ):**

١٤٠ ـ **دفع شبهة من شبه وتمرد**، الناشر، المكتبة الأزهرية، للتراث، (د. ت).

*** ابن الحلي (علي بن المطهر، ت٧٦٢هـ):**

١٤١ ـ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

* ابن حمزة الحسني:

١٤٢ ـ **البيان والتعريف في بيان أسباب ورود الحديث الشريف**، راجعه وأعد فهارسه: سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠١هـ.

* د/ حمودة غرابة:

١٤٣ ـ **الأشعري**، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، مطبعة الرسالة، عابدين، (د. ت).

* د/ خالد عبد الحليم السيوطي:

١٤٤ ـ **وحدانية الألوهية بين المعتزلة والأشعرية**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

* الشيخ خالد عبد الرحمن العك:

١٤٥ ـ **القرآن والفرقان**، دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

* الخطيب البغدادي (أبي بكر أحمد بن علي ثابت المتوفى ٤٦٣هـ):

١٤٦ ـ **تاريخ بغداد**، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤٧ ـ **الكافية في علم الرواية**، المكتبة العلمية (د. ت).

* ابن خلدون (عبد الرحمن، المتوفى ٨٠٨هـ):

١٤٨ ـ **المقدمة**، دار الفكر (د. ت).

* ابن خلكان (أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت٦٨١هـ):

١٤٩ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر مكتبة النهضة المصرية، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م.

* الخونساري:

١٥٠ ـ **روضات الجنات**، طهران، الطبعة الثانية، عام ١٣٦٧هـ.

* الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد المتوفى ٣٠٠هـ):

١٥١ ـ **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، تحقيق: الدكتور/ نيبرج، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٧هـ، بيروت ١٩٨٧م.

* الدارمي (عبدالله بن عبد الرحمن الدرامي، ت٢٥٥هـ):

١٥٢ ـ سنن الدارمي، الناشر: الشركة العالمية للبرامج، ط: ١٩٩٣م.

* أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني، ت٢٧٥هـ):

١٥٣ ـ سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

* الداوودي (شمس الدين محمد بن علي أحمد المتوفى ٩٤٥هـ):

١٥٤ ـ طبقات المفسرين، ضبطها لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

* الدسوقي:

١٥٥ ـ حاشية على شرح أم البراهين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥٨هـ، ١٩٣٩م.

* دي بور:

١٥٦ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د/ أبو ريدة، القاهرة ١٩٣٨م.

* الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان المتوفى ٧١٨هـ):

١٥٧ ـ التاريخ الكبير أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، تحقيق: د/ محمد عبد الهادي شعيرة، مطبعة دار الكتب، مركز تحقيق التراث، ط: ١٩٧٣م.

١٥٨ ـ سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.

١٥٩ ـ العلو للعلي الغفار، قدم له: حسن بن علي السقاف، دار الإمام النووي، ط١، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٦٠ ـ الكبائر، الناشر دار الريان للتراث، ط٢، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٦١ ـ ميزان الاعتدال، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

* د/ رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف:

١٦٢ ـ مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، مطبوعات جامعة الكويت، ط١، ١٩٩٧م.

* د/ راجح عبد الحميد الكردي:

١٦٣ ـ **علاقة صفات الله تعالى بذاته**، دار العدوي، عمان، الأردن، ط١، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

* الربيع بن حبيب:

١٦٤ ـ **المسند**، تحقيق: محمد إدريس وزميله، دار الحكمة، ١٤١٥هـ.

* ابن رجب (أبي الفرج زين الدين عبد الرحمن المتوفى ٧٦٥هـ):

١٦٥ ـ **فضل علم السلف على الخلف**، مطبعة النهضة بمصر، الطبعة الثانية.

* الرسي (أبو محمد القاسم بن إبراهيم، المتوفى ٢٤٦هـ):

١٦٦ ـ **العدل والتوحيد**، (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، تحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق.

* ابن رشد (محمد بن أحمد المتوفى ٥٩٥هـ):

١٦٧ ـ **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق: د/ عثمان أمين، ط الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٥٨م.

١٦٨ ـ **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصري، القاهرة، الطبعة الثالثة، (د. ت)، وطبعة أخرى مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح الدكتور/ محمد عابد الجابري، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

* الزركشي (بدر الدين محمد بهادر بن عبدالله الشافعي المتوفى ٧٩٤هـ):

١٦٩ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار النشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت ١٩٨٨م.

١٧٠ ـ **تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع للسبكي**، تحقيق: الدكتور/ سيد عبد العزيز والدكتور عبدالله ربيع، مكتبة قرطبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

* الزركلي (خير الدين الزركلي):

١٧١ ـ **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٧، ١٩٨٦م.

* الزمخشري (أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، ت٥٣٨هـ):

١٧٢ ـ **الكاشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، شرح ومراجعة: يوسف الحمادي، الناشر مكتبة مصر، دار مصر للطباعة (د. ت).

* زهدي جار الله:

١٧٣ ـ **المعتزلة**، دار النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م.

* سامر الإسلامبولي:

١٧٤ ـ **دراسات أصولية، الآحاد ـ الإجماع ـ النسخ**، مطبعة الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

* د/ سامي نصر لطف:

١٧٥ ـ **فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي**، الناشر مكتبة الحرية الحديثة، عين شمس، ط١، ١٩٧٨م.

١٧٦ ـ **نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين**، تاريخ الفرق وبعض مشكلاتها، القاهرة، ط١، ١٩٧٨م.

* السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ت٧٧١هـ):

١٧٧ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى الحلبي، ط١، ١٣٨٤هـ، وطبعة أخرى، دار هجر، الجيزة، مصر، ط٢، ١٩٩٢م.

* السفاريني (محمد السفاريني ت١١٨٨هـ):

١٧٨ ـ **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٩١م.

١٧٩ ـ **مختصر عقيدة السفاريني**، اختصار وتقديم: د/ مصطفي حلمي، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٣٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

* د/ سليمان دنيا:

١٨٠ ـ **الحقيقة في نظر الغزالي**، دار المعارف، ط٥، القاهرة.

* سليمان الشوايثي:

١٨١ ـ **واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط: ١٩٩٣م.

* السمعاني (أبو المظفر السمعاني المتوفى ٤٨٩هـ):

١٨٢ ـ **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: الدكتور/ محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت،

الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-١٩٩٦م.

* **السنوسي (محمد بن يوسف المتوفى ٨٩٥هـ):**

١٨٣ - **شرح أم البراهين بهامش حاشية على شرح أم البراهين للدسوقي**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، وأولاده، مصر، الطبعة الأخيرة، ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م.

١٨٤ - **شرح السنوسية الكبرى**، تحقيق: عبد الفتاح بركة، ط١، ١٩٨٢م.

* **د/ سهير فضل الله أبو وافية:**

١٨٥ - **الفلسفة الإنسانية في الإسلام**، الناشر: دار النهضة العربية، القاهرة، مطبعة حسان، القاهرة (د. ت)، تاريخ الإيداع بدار الكتب المصرية ١٩٧٨م.

* **السيالكوتي (عبد الحكيم):**

١٨٦ - **حاشية على شرح العقائد النسفية**، طبعت على نفقة محمود أفندي شاكر الكتبي، مصر، ط١.

* **د/ السيد رزق الحجر:**

١٨٧ - **مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط: ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٨٨ - **هوامش على قضية الجبر والاختيار والمسؤولية والجزاء في الفكر الإسلامي**، بحث في كتاب المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٩٧م.

* **د/ سيد عبد الستار ميهوب:**

١٨٩ - **القرآن والنبوة عند القاضي عبد الجبار**، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م.

١٩٠ - **الإلهيات عند ناصر الدين البيضاوي**، دار الهداية، ١٩٩٤م.

* **د/ سيد عبد العزير السيلي:**

١٩١ - **العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية**، دار المنار، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

* ابن سينا (الحسين بن عبدالله المتوفى ٤٢٨هـ):

١٩٢ ـ **الإشارات والتنبهات**، القاهرة، ط: ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م.

١٩٣ ـ **الشفاء**، تحقيق الأستاذين: الآب قنواتي، وسعيد زايد، راجعه: د/ إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م.

١٩٤ ـ **النجاة**، نشر مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م، وط٢، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

* السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المتوفى ٩١١هـ):

١٩٥ ـ **الإتقان في علوم القرآن**، مكتبة التراث، القاهرة، (د. ت).

١٩٦ ـ **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٩٠٢م.

١٩٧ ـ **تدريب الراوي**، شرح تقريب النواوي، إعداد مركز الدراسات والبحوث، مكتبة نزار الباز، إشراف رضوان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٩٨ ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، مطبوع معه كتاب «تنوير المقياس تفسير حبر الأمة ابن عباس ﵄»، المطبعة الإسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ.

١٩٩ ـ **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، ويليه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية، نشر وتعليق: علي سامي النشار، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، ومطبعة السعادة، الطبعة الأولى، (د. ت).

٢٠٠ ـ **طبقات الحفاظ**، تحقيق: علي محمد عمر، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، الناشر مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٠١ ـ **طبقات المفسرين**، مطبعة الأسدي، طهران.

* الشافعي (محمد بن إدريس الشافعي المتوفى ٢٠٤هـ):

٢٠٢ ـ **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

* الشريف المرتضى (علي بن الحسين بن موسى، ت٤٣٦هـ):

٢٠٣ ـ **تنزيه الأنبياء**، مكتبة الكليات الأزهرية د/ ط، ت.

* **الشنقيطي (محمد الأمين الجكني الشنقيطي، ت١٣٩٣هـ):**

٢٠٤ ـ **آداب البحث والمناظرة**، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ومكتبة العلم بجدة (د. ت).

٢٠٥ ـ **الأسماء والصفات نقلاً وعقلاً**، علق عليه: حسن السماحي سويدان، دار القادري، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

* **الشهرستاني (محمد عبد الكريم ت٥٤٨هـ):**

٢٠٦ ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام**، طبعة المثنى بغداد، الفريد جيوم (د. ت).

٢٠٧ ـ **الملل والنحل**، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مطبعة أبو سامي الحديثة، الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة.

* **الشوكاني (محمد بن علي المتوفى ١٢٥٠هـ):**

٢٠٨ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول وبهامشه**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

* **ابن أبي شيبة (عبدالله بن محمد الكوفي، ت٢٣٥هـ):**

٢٠٩ ـ **مصنف ابن أبي شيبة**، تحقيق: كمال يوسف الجود، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.

* **الشيرازي (أبو إسحاق ت٤٧٦هـ):**

٢١٠ ـ **الإشارة إلى مذهب أهل الحق**، تحقيق: الدكتور محمد السيد الجليند، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

* **الصاغاني:**

٢١١ ـ **رسالة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

* **الشيخ الصدوق:**

٢١٢ ـ **معاني الأخبار**، دار النشر، انتشارات إسلامي ١٣٦١هـ.

* **الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي):**

٢١٣ ـ **الوافي بالوفيات**، اعتناء: ديدر نيغ، دار النشر، فرانز شتايز بفيسبادن، ط٢، وطبعة أخرى القاهرة ١٩٣٦م.

* **ابن الصلاح (أبو عمر عثمان المتوفى ٦٤٣هـ):**

٢١٤ ـ **علوم الحديث**، المشهور بمقدمة ابن الصلاح، تحقيق: الدكتور/ نور الدين العتر، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م.

* **الطبراني (سليمان بن أحمد، ت٣٦٠هـ):**

٢١٥ ـ **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق عوض الله وزميله، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.

* **الطحاوي:**

٢١٦ ـ **متن الطحاوية**، الناشر: دار ابن حزم، بيروت، مكتبة الإرشاد، اليمن، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

* **الطوسي (محمد بن الحسن، ت٤٦٠هـ):**

٢١٧ ـ **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، تحقيق: لجنة تحقيق مطبعة النجف، مطبعة الآداب، النجف ـ العراق، ط١، ١٩٧٩م.

* **الطوسي (نصير الدين الطوسي، ت٦٧٢هـ):**

٢١٨ ـ **تلخيص المحصل**، مطبوع بذيل كتاب المحصل، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر (د. ت).

٢١٩ ـ **شرح الإشارات للطوسي والرازي**، دار الطباعة العامرة سنة ١٢٩٠هـ، وطبعة أخرى، مطبعة الخيرية ١٣٢٥هـ.

* **د/ عباس محمد حسن سليمان:**

٢٢٠ ـ دراسات **في الفلسفة الإسلامية**، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط٢، ٢٠٠٢م.

* **ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبدالله، ت٤٦٣هـ):**

٢٢١ ـ **التمهيد**، تحقيق: أحمد العلوي وزميله، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.

* **عبد الجبار (القاضي عبد الجبار أحمد المتوفى ٤١٥هـ):**

٢٢٢ ـ **تنزيه القرآن عن المطاعن**، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع، دار النهضة الحديثة، بيروت (د. ت).

٢٢٣ ـ **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: الدكتور/ عبد الكريم عثمان، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ.

٢٢٤ ـ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٤م.

٢٢٥ ـ **المحيط بالتكليف**، جمع: الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق: عمر السيد عزمي، ومراجعة: د/ أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية للتأليف والإنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٢٢٦ ـ **المختصر في أصول الدين**، (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٢٧ ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: نخبة من العلماء، ومراجعة: الدكتور/ إبراهيم مدكور، إشراف: الدكتور/ طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م، الأجزاء التالية: (٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧).

* **ابن أبي عاصم (أبو بكر أحمد بن عمر، ت٢٨٧هـ):**

٢٢٨ ـ **الزهد**، تحقيق: عبد العلي حامد، دار الريان للتراث، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ.

* **الدكتور/ عبد الحليم محمود:**

٢٢٩ ـ **التفكير الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، الطبعة الثانية (د. ت).

* **د/ عبد الحميد درويش:**

٢٣٠ ـ **الفلسفة الإلهية عند محمد بن تومرت**، دار المنار، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.

* **د/ عبد الحميد مدكور:**

٢٣١ ـ **تمهيد لدراسة علم الكلام**، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ط: ٢٠٠٣م.

* د/ عبد الديم أبو العطا البقري الأنصاري:

٢٣٢ ـ أهداف الفلسفة الإسلامية، نشأتها وتطورها، ط١، ١٩٤٨م.

* د/ عبد الرحمن بدوي:

٢٣٣ ـ مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت ط: ١٩٧١م.

٢٣٤ ـ ربيع الفكر اليوناني، النهضة المصرية، ط٤، ١٩٦٩م.

* عبد الرحمن الجزيري:

٢٣٥ ـ توضيح العقائد في علم التوحيد، ط٣، مطبعة الإرشاد.

* الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني:

٢٣٦ ـ العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، سوريا، الطبعة السابعة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

* د/ عبد الرحمن بن صالح المحمود:

٢٣٧ ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض.

* الشيخ عبد العزيز راشد:

٢٣٨ ـ رد شبهات الآحاد عن أحاديث الآحاد، مطبعة المدني، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م.

* عبد الغني عبد الخالق:

٢٣٩ ـ حجية السنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

* د/ عبد الفتاح أحمد الفاوي محمود:

٢٤٠ ـ أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام، مكتبة دار العلوم، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٤١ ـ في العقيدة، دار أسامة للطبع والنشر، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٤٢ ـ النبوة بين الفلسفة والتصوف، مطبوعات قسم الفلسفة الإسلامية بكلية العلوم، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، الناشر: مكتبة الزهراء، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

* د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد:

٢٤٣ ـ الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط١، ١٩٨٩م.

٢٤٤ ـ **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، رقم الإيداع ٤٨١/ ٢٠٠١.

* **د/ عبد الفتاح عبدالله بركة:**

٢٤٥ ـ **الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية**، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، (د. ت).

* **عبد الكريم الخطيب:**

٢٤٦ ـ **إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لأسرار البلاغة ومعايرها**: الكتاب الأول: **الإعجاز في دراسات السابقين**، دار الفكر العربي، ط١، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م، الكتاب الثاني: **الإعجاز في مفهوم جديد**، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٦٤م.

٢٤٧ ـ **القضاء والقدر**، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

* **عبد الكريم عثمان:**

٢٤٨ ـ **نظرية التكليف**، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

* **د/ عبد اللطيف محمد العبد:**

٢٤٩ ـ **الأصول الفكرية لمذهب أهل السنة**، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت (د. ت).

٢٥٠ ـ **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٢٥١ ـ **رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين**، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

* **الشيخ عبدالله بن عبد الرحمن الجبرين:**

٢٥٢ ـ **أخبار الآحاد في الحديث النبوي**، وحجيتها، مفادها، العمل بموجبها، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ.

* **د/ عبدالله نومسوك:**

٢٥٣ ـ **منهج الشوكاني في العقيدة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

* **د/ عبد المحسن عبد المقصود سلطان:**

٢٥٤ ـ **فكرة الزمان عند الأشاعرة**، مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

* د/ عبد المقصود عبد الغني:

٢٥٥ ـ الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، مكتبة الزهراء، ١٩٩٣م.

٢٥٦ ـ أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الإرشاد، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٥٧ ـ أصول العقيدة الإسلامية، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط: ١٤٠٦هـ، طبعة أخرى، مطبعة إخوان موراقتلي.

٢٥٨ ـ في علم الكلام، مذاهب وقضايا، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٥٩ ـ حرية الإنسان دعامة المسؤولية والجزاء، المؤتمر الفلسفي الإسلامي الأول بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٩٦م.

* د/ عبد المنعم الحفني:

٢٦٠ ـ الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون للطباعة، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١.

* العجلوني (إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، ت١١٦٢هـ):

٢٦١ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٥هـ.

* ابن أبي العز الحنفي (علي بن علي بن محمد بن علي محمد المتوفى ٧٨٢هـ):

٢٦٢ ـ شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: الدكتور/ عبدالله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

* ابن عساكر (علي بن الحسن المتوفى ٥٧١هـ):

٢٦٣ ـ تاريخ دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، ١٤١٥هـ.

٢٦٤ ـ تبيين كذب المفترى، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٣٩٩هـ.

* العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي المتوفى ٨٥٢هـ):

٢٦٥ ـ نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: د/ نور الدين العتر، مطبعة الصباح، ط٢، ١٩٩٣م.

* د/ عصام الدين محمد علي:

٢٦٦ ـ المعتزلة فرسان علم الكلام، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية (د. ت).

* د/ علي سامي النشار:

٢٦٧ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط: ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٦٨ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٥م.

* د/ علي عبد الفتاح المغربي:

٢٦٩ ـ إمام أهل السنة والجماعة... أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، مكتبة وهبة، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٧٠ ـ حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٧١ ـ دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٧٢ ـ الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٧٣ ـ الفكر الديني الشرقي القديم، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٧٤ ـ النبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

* د/ علي فهمي خشيم:

٢٧٥ ـ النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر للطباعة، طرابلس، ليبيا (د. ت).

* ابن العماد (عبد الحي الحنبلي، ت١٠٨٩هـ):

٢٧٦ ـ شذرات الذهب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

* عمر رضا كحالة:

٢٧٧ ـ معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي.

* **القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، ت٥٤٤هـ):**

٢٧٨ ـ **إكمال المعلم بفوائد مسلم شرح صحيح مسلم**، تحقيق: د/ يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٧٩ ـ **الشفا**، وفي الحاشية، مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفا للعلامة أحمد بن محمد بن محمد الشمني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د. ت).

٢٨٠ ـ **منهاج العوارف إلى روح المعارف في شرح مشكل الحديث**، تحقيق: الأستاذ طارق محمد الطواري، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة، ١٤٢٤هـ ـ ١٩٩٤م.

* **الغزالي (أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد، ت٥٠٥هـ):**

٢٨١ ـ **إحياء علوم الدين**، تحقيق: الشحات الطحان، عبدالله المنشاوي، مكتبة الإيمان، مصر الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٨٢ ـ **الأربعين في أصول الدين**، نشرة الكردي، طبعة القاهرة، عام ١٣٤٤هـ، وطبعة المكتبة التجارية، مصر، (د. ت).

٢٨٣ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة، ط١، ١٩٦٦م، وطبعه أخرى تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، ١٩٧٢م.

٢٨٤ ـ **إلجام العوام عن علم الكلام**، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٨٥ ـ **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: د/ سليمان دنيا، دار المعارف، ط٨.

٢٨٦ ـ **الرد الجميل**، تحقيق: الأب روبير شرياق، القاهرة ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٢٨٧ ـ **روضة الطالبين وعمدة السالكين**، صححها: العلامة الشيخ محمد نجيب، الناشر: فرج الله زكي الكردي، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، مطبوع ضمن كتاب (فرائد اللآلي من رسائل الغزالي) وهي معراج السالكين، ومنهاج العارفين، وروضة الطالبين.

٢٨٨ ـ **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط القاهرة ١٩٦٤م.

٢٨٩ ـ **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تقديم: رياض مصطفى العبدالله، منشورات دار الحكمة، دمشق، بيروت، ط: ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٩٠ ـ **القسطاس المستقيم**، رقم ٣٧ من سلسلة الثقافة الإسلامية، إشراف: محمد عبدالله السمان، دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة ١٩٦٢م.

٢٩١ ـ **قواعد العقائد**، تحقيق: موسى بن نصر، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.

٢٩٢ ـ **المستصفى**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، صورة من ط بولاق الأولى، ١٣٢٣هـ.

٢٩٣ ـ **مشكاة الأنوار**، تحقيق: د/ أبو العلا عفيفي، الناشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م.

٢٩٤ ـ **معارج القدس**، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة (د. ت).

٢٩٥ ـ **معيار العلم في المنطق**، شرحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٢٩٦ ـ **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، طبعة الفنية المتحدة، القاهرة، (د. ت).

٢٩٧ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: د/ محمد حسن هيتو، دار الفكر.

٢٩٨ ـ **المنقذ من الضلال**، ط٥، ١٣٨٥هـ.

*** الفارابي (محمد بن طرخان المتوفى ٣٣٩هـ):**

٢٩٩ ـ **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.

٣٠٠ ـ **فصوص الحكم**، ط٢، ١٩٣٨م.

*** ابن الفارس:**

٣٠١ ـ **معجم مقاييس اللغة**، مكتبة الخانجي، مصر، ط٣، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م.

*** د/ فاروق الدسوقي:**

٣٠٢ ـ **القضاء والقدر**، دار الدعوة، الإسكندرية، (د. ت) تاريخ الإيداع بدار الكتب ١٩٨٢م.

*** فاطمة أحمد رفعت:**

٣٠٣ ـ **مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي (دراسة في العقيدة والتوحيد)**

دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط١، ١٩٨٩م.

* د/ فتح الله خليف:

٣٠٤ ـ **فخر الدين الرازي**، دار النشر للجامعات.

٣٠٥ ـ **فلاسفة الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، الناشر، دار الجامعات المصرية (د. ت).

* **ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسين المتوفى ٤٠٦هـ):**

٣٠٦ ـ **مجرد مقالات الأشعري**، تحقيق: دانيال جيمارية، دار المشرق، بيروت، ط١.

٣٠٧ ـ **مشكل الحديث وبيانه**، وتحقيق: موسى محمد علي، مطبعة حسان، القاهرة، (د. ت).

* د/ فوقية حسين:

٣٠٨ ـ **البيهقي (أحمد بن الحسين)**، معجم أعلام الفكر الإنساني، مج١ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ١٩٨٤م.

٣٠٩ ـ **الجويني إمام الحرمين**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط: ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

* د/ فؤاد خدرجي العقلي:

٣١٠ ـ **الإنسان هل هو مسير أم مخير**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ١٩٨٠م.

* **الفِيرُوزَأبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب، ت٨١٧هـ):**

٣١١ ـ **القاموس المحيط**، وبهامشه تعليقات وشروح، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

* د/ فيصل بدير عون:

٣١٢ ـ **فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها الناشر مكتبة الحرية الحديثة**، جامعة عين شمس، ط١، ١٩٨٠م.

٣١٣ ـ **علم الكلام ومدارسه**، الناشر مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس ط: ١٩٧٧م.

* **الفيومي:**

٣١٤ ـ **المصباح المنير**، المكتبة العلمية، بيروت، (د. ت).

* **القاري (الملا علي بن سلطان المتوفى ١٠٤١هـ):**

٣١٥ ـ **شرح الفقه الأكبر**، تحقيق: الشيخ مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

* **القاسمي (محمد جمال الدين المتوفى ١٣٣٢هـ):**

٣١٦ ـ **دلائل التوحيد**، مطبعة جمعية النشر، والتأليف الأزهرية، الطبعة الثانية (د. ت).

* **ابن قتيبة (عبدالله بن مسلم المتوفى ٢٧٦هـ):**

٣١٧ ـ **تأويل مختلف الحديث**، مكتبة المتنبي، القاهرة، (د. ت).

* **ابن قدامة (موفق الدين ابن قدامة المقدسي):**

٣١٨ ـ **إثبات صفة العلو لله تعالى الواحد القهار**، طبع على نفقة الحاج: عبد الرحمن الذكير، البحرين، مطبعة مجلة المنار الإسلامية، مصر، ط١، ١٣٢٢هـ.

٣١٩ ـ **ذم التأويل**، تحقيق: بدر عبدالله البدر، دار الفتح، الشارقة، الإمارات، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

* **القرطبي (شمس الدين بن أبي بكر المتوفى ٦٧١هـ):**

٣٢٠ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي، ومحمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

* **القشيري (عبد الكريم بن هوزان المتوفى ٤٦٥هـ):**

٣٢١ ـ **الرسالة القشيرية**، تحقيق: معروف زريق، وعلي عبد الحميد أبو الخير، مطبعة دار الخير، دمشق، (د. ت).

* **القفطي (جمال الدين أبو الحسن، ت٦٤٦هـ):**

٣٢٢ ـ **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، صححه: محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٦هـ.

* **القيسراني (محمد بن طاهر، ت٥٠٧هـ):**

٣٢٣ ـ **تذكرة الحفاظ**، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

* ابن القيم الجوزية (شمس الدين، أبو عبدالله، محمد بن أبي بكر، ت٧٥١هـ):

٣٢٤ ـ **اجتماع الجيوش الإسلامية**، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، سوريا، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٣٢٥ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٢٦ ـ **بدائع الفوائد**، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا وزميله، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، وأخرى تعليق وتصحيح: محمود غانم غيث، الناشر مكتبة القاهرة، ط٢، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

٣٢٧ ـ **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، قدم له: علي السيد صبح المدني، مكتبة المدني ومطبعتها (د. ت).

٣٢٨ ـ **حاشية على سنن أبي داود**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٣٢٩ ـ **الروح**، مطبعة المدني مصر، المكتبة القيمية، مصر (د. ت).

٣٣٠ ـ **شفاء العليل**، تحقيق: إبراهيم أحمد عبد الحميد، دار إحياء المكتبة العربية.

٣٣١ ـ **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، مكتبة المتنبي، القاهرة (د. ت).

٣٣٢ ـ **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد أحمد وآخرين، دار الفجر، خلف جامع الأزهر، مصر.

* ابن كثير (أبو الفداء الحافظ ابن كثير، ت٧٧٤هـ):

٣٣٣ ـ **البداية والنهاية**، تحقيق: أحمد عبد الوهاب فتيح، دار الحديث، القاهرة، ط٥، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٣٣٤ ـ **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.

* الكمال ابن أبي شريف (ت٩٠٥هـ):

٣٣٥ ـ **المسامرة في شرح المسايرة**، لابن الهمام، مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٣٤٧هـ.

* الكلاباذي:

٣٣٦ ـ **التعرف لمذاهب أهل التصوف**، تحقيق: محمود أمين النواوي، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، ط٣، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

* **اللالكائي (أبو القاسم، هبة الله بن الحسن بن منصور، ت٤١٨هـ):**

٣٣٧ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، تحقيق: أحمد حمدان، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٢هـ.

* **الماتريدي:**

٣٣٨ـ **تأويلات أهل السنة**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، تحقيق: د/ إبراهيم عوضين، والسيد عوضين، القاهرة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٣٣٩ـ **التوحيد**، تحقيق: الدكتور/ فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية الإسكندرية (د. ت).

* **ابن ماجه (محمد بن يزيد القزويني المتوفى ٢٧٥هـ):**

٣٤٠ـ **السنن**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

* **د/ مبارك حسن حسين إسماعيل:**

٣٤١ـ **أضواء على الفكر الأشعري في العقيدة الإسلامية**، مطبعة الأمانة، مصر، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

* **المباركفوري (أبو العلا، محمد عبد الرحمن، ت١٣٥٣هـ):**

٣٤٢ـ **تحفة الأحوذي**، دار الكتب العلمية، بيروت.

* **ابن متوية:**

٣٤٣ـ **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تحقيق: د/ سامي نصر لطف، ود/ فيصل بدير عون، تصدير: د/ بيومي مدكور، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥م.

* **مجدي محمد رياض:**

٣٤٤ـ **الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٩٣م.

* **المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية:**

٣٤٥ـ **الأحاديث القدسية**، ط١٥، القاهرة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

* **د/ محمد إبراهيم الخولي:**

٣٤٦ـ **الإمامة بين الاتباع والابتداع**، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

* محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ):

٣٤٧ ـ حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

* د/ محمد الأنور السنهوتي:

٣٤٨ ـ دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية، دار الثقافة، ١٩٩٠م.

٣٤٩ ـ مدخل نقدي لدراسة علم الكلام، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

* د/ محمد جلال شرف:

٣٥٠ ـ الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٧٥م.

* د/ محمد حسني أبو سعدة:

٣٥١ ـ الشهرستاني ومنهجه النقدي (دراسة مقارنة مع آراء الفلاسفة والمتكلمين)، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

٣٥٢ ـ المنهج النقدي عند الباقلاني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٩١م.

٣٥٣ ـ النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي، الناشر: شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.

٣٥٤ ـ الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م.

* د/ محمد خليل هراس:

٣٥٥ ـ باعث النهضة السلفية، ابن تيمية السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، مكتبة الصحابة، طنطا، ط١.

* الشيخ محمد رضا المظفر:

٣٥٦ ـ عقائد الشيعة، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف، ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م.

* محمد أبو زهرة:

٣٥٧ ـ أحمد بن حنبل، حياته وعصره، وآراؤه، وفقهه، دار الفكر العربي (د. ت).

٣٥٨ ـ **ابن حزم**، حياته وعصره، وآراؤه، وفقهه، دار الفكر العربي (د. ت).

٣٥٩ ـ **الإمام الشافعي**، حياته وعصره، وآراؤه، وفقهه، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧٨م.

٣٦٠ ـ **الإمام مالك** حياته وعصره، وآراؤه، وفقهه، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.

٣٦١ ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٦م.

٣٦٢ ـ **المعجزة الكبرى القرآن**، دار الفكر العربي (د. ت).

* **د/ محمد السيد الجليند:**

٣٦٣ ـ **الإمام ابن تيمية وقضية التأويل**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٠م، ط٥.

٣٦٤ ـ **تأملات حول منهج القرآن في تأسيس العقيدة**، نشر مكتبة الزهراء، القاهرة ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٣٦٥ ـ **تقريب التراث «تعارض العقل والنقل»**، شيخ الإسلام ابن تيمية، مراجعة: د/ عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٦٦ ـ **قضية الألوهية بين الدين والفلسفة**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)، ٢٠٠١م.

٣٦٧ ـ **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي**، مطبعة الحلبي، مصر، ط٢، ١٩٨١م.

٣٦٨ ـ **نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان**، الناشر مكتبة الزهراء، ط: ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

* **د/ محمد سعيد رمضان البوطي:**

٣٦٩ ـ **الإنسان مسير أم مخير**، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٧٠ ـ **كبرى اليقينيات الكونية**، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

* **أ/ محمد صالح الزركان:**

٣٧١ ـ **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، دار الفكر، (د. ت).

* **محمد صالح محمد السيد:**

٣٧٢ ـ **الخير والشر عند القاضي عبد الجبار**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.

* د/ محمد ضياء الدين الريس:

٣٧٣ ـ النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ط٧، ١٩٧٩م.

* د/ محمد عاطف العراقي:

٣٧٤ ـ تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٧٦م.

٣٧٥ ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، ط٢.

٣٧٦ ـ مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر، ط١، ١٩٧٢م.

٣٧٧ ـ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩م.

* د/ محمد عبدالله الشرقاوي:

٣٧٨ ـ الإيمان حقيقته وأثره، الطبعة الأولى، مكتبة الزهراء، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٣٧٩ ـ في مقارنة الأديان، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٣٨٠ ـ مبدأ العلية بين ابن رشد وابن عربي، رسالة دكتوراه قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٩٨١م.

* د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة:

٣٨١ ـ من شيوخ المعتزلة إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، دار النديم للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩م.

* محمد عبده (الإمام ت١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م):

٣٨٢ ـ رسالة التوحيد، مطابع دار الكتاب العربي، ١٩٦٦م.

* محمد عجاج الخطيب:

٣٨٣ ـ المختصر الوجيز في علوم الحديث، الطبعة الخامسة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

* د/ محمد العريبي:

٣٨٤ ـ المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢م.

* د/ محمد علي أبو ريان:

٣٨٥ ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ط٢، ١٩٩٤م.

٣٨٦ـ تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط: ١٩٨٠م.

* الشيخ محمد علي الصابوني:

٣٨٧ـ النبوة والأنبياء، دار السلام القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

* د/ محمد عمارة:

٣٨٨ـ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢م.

٣٨٩ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

* محمد الغمراوي:

٣٩٠ـ الإسلام في عصر العلم، دار الإنسان، الطبعة الرابعة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

* محمد بن محمد مخلوف:

٣٩١ـ شجرة النور الزكية، دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى.

* د/ محمد محمود عبد الحميد أبو قحف:

٣٩٢ـ دراسة تحليلية للأصول الكلامية وعلم المنطق من القرن التاسع حتى الرابع عشر الهجري، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، تاريخ الإيداع ١٩٨٨م.

* محمد زكي الدين محمد أبو القاسم:

٣٩٣ـ جامع البيان لما اتفق عليه الشيخان، القسم الأول العقائد، الجزء الأول، الناشر دار الصفوة للطباعة والنشر، الغردقة، ط٣، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

* محمد يوسف موسى:

٣٩٤ـ الإسلام وحاجة الإنسان إليه، الشركة العربية للطباعة والنشر والتوزيع (د. ت).

* أ/ محمود البشبشي:

٣٩٥ـ مذكرة في علم الكلام، مطبعة العلوم، ط٢، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٥م.

* د/ محمود قاسم:

٣٩٦ـ ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م.

٣٩٧ ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م.

٣٩٨ ـ في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو، ط: ١٩٥٤م.

٣٩٩ ـ الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مطبعة مخيمر، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية (د. ت).

* ابن المرتضى (أحمد بن يحيى المتوفى ٨٤٠هـ):

٤٠٠ ـ طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلدر فلزر، دار المنتظر، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.

٤٠١ ـ المنية والأمل، تحقيق: د/ عصام محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.

* د/ سعيد مراد وهبة:

٤٠٢ ـ ابن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

* المسعودي (أبو الحسين علي بن الحسين):

٤٠٣ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

* د/ مصطفى حلمي:

٤٠٤ ـ السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٤٠٥ ـ قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٤٠٦ ـ مقدمة مختصر شعب الإيمان للبيهقي، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

٤٠٧ ـ منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين علم الكلام، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٤٠٨ ـ الموجز في العقيدة الإسلامية «مختصر عقيدة السفاريني»، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤٢٠هـ.

٤٠٩ ـ نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

* مصطفى الصاوي الجويني:

٤١٠ ـ منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، ط٣.

* مصطفى صبري:

٤١١ ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، طبع بدار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.

* الدكتور مصطفى عبد الرازق:

٤١٢ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة، الطبعة الثالثة، ١٩٤٤م.

* مصطفى النشار:

٤١٣ ـ فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية، الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٩٧م.

* المقريزي (تقي الدين، أحمد بن علي، ت٨٤٥هـ):

٤١٤ ـ الخطط المقريزية، مطبعة النيل، مصر ١٣٢٩م.

* المكلاتي (ابن الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، ت٦٢٦هـ):

٤١٥ ـ لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: د/ فوقية حسين محمود، توزيع دار الأنصار، ط١، ١٩٧٧م.

* ابن ملكا (أبو البركات البغدادي، ت٥٤٧هـ):

٤١٦ ـ المعتبر في الحكمة، طبع تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٥٧هـ.

* الملطي:

٤١٧ ـ التنبيه والرد، تقديم: محمد زاهد الكوثري، دار السعادة للطباعة، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

* المناوي (عبد الرؤوف المتوفى ١٠٣٨هـ):

٤١٨ ـ فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ.

* د/ منى أبو زيد:

٤١٩ ـ التصور الذري في الفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ١٩٩٤م.

* ابن منده (محمد بن إسحاق بن يحيى المتوفى ٣٩٥هـ):

٤٢٠ ـ الإيمان، تحقيق: د/ علي الفقيهي، المجلس العلمي لإحياء التراث الإسلامي، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٤٢١ ـ الرد على الجهمية، حققه: الدكتور علي بن محمد ناصر الفقيهي، الطبعة الثانية، منقحة ومزيدة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

* المنذري (عبد العظيم بن عبد القوي المنذري):

٤٢٢ ـ الترغيب والترهيب، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط١، ١٤١٧هـ.

* د/ منشاوي عبد الرحمن إسماعيل:

٤٢٣ ـ في تاريخ الفكر الفلسفي، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

* ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري المتوفى ٦٣٠هـ):

٤٢٤ ـ لسان العرب، دار المعارف، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

* النجراني (تقي الدين مختار بن محمود العجال، المتوفى في القرن السابع «رأي المحقق»):

٤٢٥ ـ الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق: د/ السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

* النسائي (أحمد بن شعيب، ت٣٠٣هـ):

٤٢٦ ـ سنن النسائي، ط مكتبة الحلبي.

* النسفي (أبو المعين، ميمون بن محمد، ت٥٠٨هـ):

٤٢٧ ـ بحر الكلام، القاهرة، ١٩٢٢م.

٤٢٨ ـ **تبصرة الأدلة**، تحقيق: الخلود سلامة، نشر المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٠م.

* **نوران الجزيري:**

٤٢٩ ـ **قراءة في علم الكلام** (الغائية عند الأشاعرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢م.

* **د/ نور الدين العتر:**

٤٣٠ ـ **منهج النقد في علوم الحديث**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.

* **الإمام النووي (محيي الدين، يحيى بن شرف، المتوفى ٦٧٦هـ):**

٤٣١ ـ **إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق**، دار اليمامة، دمشق، مطبعة الصباح، ط٣، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٤٣٢ ـ **تهذيب الأسماء واللغات**، إدارة الطباعة المنيرية، مصر (د. ت).

٤٣٣ ـ **المقاصد**، تحقيق: برهان محمد بدر الدين الشاعر، مطبعة الشام، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

* **النيسابوري (أبو رشيد، سعيد بن محمد بن سعيد):**

٤٣٤ ـ **ديوان الأصول**، تحقيق: د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، الناشر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د. ت).

٤٣٥ ـ **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، تحقيق: معن زيادة، ود/ رضوان السيد، معهد الإنماء العربي.

* **النيسابوري (محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، ت٤٠٥هـ):**

٤٣٦ ـ **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

* **النيسابوري (مسلم بن الحجاج، ت٢٦١هـ):**

٤٣٧ ـ **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.

* الهروي (علي القاري الهروي، ت١٠١٤هـ):

٤٣٨ ـ **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع**، حققه وراجع نصوصه وعلق عليه: عبد الفتاح أبو عزة، مكتبة الرشد، الرياض، ط٤، ١٤٠٤هـ.

* ابن الهمام (الكمال بن الهمام الحنفي، ت٩٨١هـ):

٤٣٩ ـ **التحرير**، مطبوع مع تيسير التحرير، دار الفكر، (د. ت).

٤٤٠ ـ **المسايرة في علم الكلام**، المطبعة المحمودية التجارية، مصر، الطبعة الأولى (د. ت).

* الهيثمي (أبو بكر الهيثمي، ت٨٠٧هـ):

٤٤١ ـ **مجمع الزوائد**، دار الريان للتراث القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ.

* ابن الوزير اليماني (أبو عبدالله، محمد بن المرتضى، ت٨٤٠هـ):

٤٤٢ ـ **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**، ط١، المعاهد، مصر، ١٣٤٩هـ.

* أبو الوليد الباجي:

٤٤٣ ـ **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.

* د/ يحيى هويدي:

٤٤٤ ـ **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: ١٩٦٥م ـ ١٩٦٦م.

* القاضي أبو يعلى (محمد بن الحسين الفراء البغدادي، ت٤٥٨هـ):

٤٤٥ ـ **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق: وديع حداد، دار المشرق، بيروت.

* يوسف إحنانة:

٤٤٦ ـ **تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

* يوسف كرم:

٤٤٧ ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، طبعة ثانية منقحة وفريدة، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م.

* د/ يوسف محمود محمد:

٤٤٨ ـ **أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي**، الناشر، دار الحكمة، الدوحة، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

* * *

رابعاً ـ الموسوعات والمعاجم:

٤٤٩ ـ **دائرة المعارف الإسلامية**، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، وطبعة أخرى، وهي طبعة (كتاب الشعب) القاهرة، (د. ت).

٤٥٠ ـ **معجم أعلام الفكر الإنساني**، مج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ١٩٨٤م.

٤٥١ ـ **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

* * *

خامساً ـ الرسائل العلمية:

* إبراهيم الديبو:

٤٥٢ ـ **مسائل العقيدة في ضوء كتب الحديث التسعة**، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣م.

* إبراهيم محمد إبراهيم:

٤٥٣ ـ **الإمام فخر الدين الرازي منهجه وآراؤه في المسائل الكلامية**، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين جامعة الأزهر، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

* أحمد إدريس الطعان الحاج:

٤٥٤ ـ **منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة حتى نهاية القرن السادس الهجري**، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

* د/ أحمد جاد:

٤٥٥ ـ **مبدأ العلية بين المتكلمين والفلاسفة**، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة

الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

* أ/ أحمد محمود عبد الغفار:

٤٥٦ ـ **ابن فورك وآراؤه الكلامية**، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.

* أحمد قوشتى:

٤٥٧ ـ **حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة**، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٩٩٨م.

* أحمد محمد علي ليلة:

٤٥٨ ـ **فكر الإمام الرازي في النبوات من خلال تفسيره مفاتيح الغيب أو مدى توظيفه في العصر الحديث**، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، الأزهر.

* إيناس نوح البشلاوي:

٤٥٩ ـ **كتاب أصول الدين لإلكيا الهراسي**، تحقيق ودراسة، رسالة ماجستير بإشراف الدكتور عبد الفتاح الفاوي، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ٢٠٠٠م.

* بكار الحاج جاسم:

٤٦٠ ـ **الأثر الفلسفي في التفسير**، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ٢٠٠٢م.

* ثائر حلاق:

٤٦١ ـ **الأراء الكلامية لصفي الدين الهندي (ت٧١٥هـ)** مع تحقيق الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، رسالة ماجستير قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

* د/ شوقي عمر:

٤٦٢ ـ **نظرية المعرفة عند الرازي**، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم.

* صلاح محمد عبد الرحمن الجمالة:

٤٦٣ ـ **نهاية العقول في دراية الأصول للإمام الرازي**، دراسة وتحقيق، رسالة علمية بإشراف: د/ محمد السيد الجليند، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٩٩١م.

* **أ/ عبد العزيز عبد اللطيف المرشدي:**

٤٦٤ ـ **قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي**، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.

* **أ/ عبد الكريم محمود العثمان:**

٤٦٥ ـ **النفس عند الغزالي**، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

* **د/ عبد المقصود عبد الغني:**

٤٦٦ ـ **تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني** رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

* **محمد آروتشي:**

٤٦٧ ـ **نور الدين الصابوني وآراؤه الكلامية مع تحقيق كتاب «الكفاية في الهداية»** رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم.

* **محمد شحاته إبراهيم:**

٤٦٨ ـ **«نهاية العقول في دراية الأصول للإمام الرازي»**، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

* **محمود سلامة سيد عبد الواحد:**

٤٦٩ ـ **قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية**، مع تحقيق رسالة العقد الجوهري في الفرق بين الماتريدي والأشعري للشيخ خالد النقشبندي، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

* **محمد صالح محمد السيد:**

٤٧٠ ـ **خلق العالم عند المعتزلة**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٧٩م.

* **د/ مختار محمود أحمد عطا الله:**

٤٧١ ـ **مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين**، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة

الإسلامية، كلية دار العلوم، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

* أ/ مصطفى محمود إبراهيم:

٤٧٢ ـ **المصطلح الكلامي وتطوره حتى نهاية القرن الخامس الهجري**، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، ٢٠٠٢م.

* هيام عباس:

٤٧٣ ـ **العدل الإلهي بين الاثني عشرية والمعتزلة**، رسالة ماجستير، إشراف: أ. د/ محمد السيد الجليند، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

* * *

سادساً ـ المقالات والدوريات:

* د/ حسين بني خالد:

٤٧٤ ـ **أهل السنة والجماعة**، مقال في مجلة دراسات علوم الشريعة والعلوم، المجلد ٢٦ (ملحق)، رمضان ١٤٢٠هـ ـ كانون الأول ١٩٩٩م (تصدر عن عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية).

٤٧٥ ـ **أوجه التشابه بين المعتزلة والإباضية المعاصرة في العقيدة وموقف أهل السنة منها**، مقال في مجلة «دراسات علوم الشريعة والقانون» المجلد ٢٧، العدد ٢، تشرين الثاني، ٢٠٠٠م، شعبان ١٤٢١هـ، تصدر عن عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية.

* د/ عبد الفتاح الفاوي:

٤٧٦ ـ **قواعد المنهج عند واصل بن عطاء**، مجلة الجمعية المصرية، دار النمر للطباعة، السنة الثالثة، ع٣ يونيو، ١٩٩٤م.

* د/ هند شلبي:

٤٧٧ ـ **مشاكل الألوهية من خلال تفسير الرازي**، مجلة الجامعة التونسية، «النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين»، ع٨، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

* د/ ياسين عربي:

٤٧٨ ـ إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية، مقال بمجلة الحكم (مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية)، جامعة الفاتح، كلية التربية، العدد الأول، السنة الأولى، شوال، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

❐ ❐ ❐



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني

«الإلهيات»

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الرابع
«الإنسان»

